

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Paul RICOEUR
Histoire et vérité

Programme
Pouchkine

*Издание осуществлено в рамках
программы «Пушкин» при
поддержке Министерства
иностраных дел Франции
и посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du
programme d'aide à la publication
Pouchkine avec le soutien du Ministère
français des Affaires Etrangères, de
l'Ambassade de France en Russie.*

Éditions du Seuil

1955

Поль Рикёр
ИСТОРИЯ И ИСТИНА

Перевод с французского

И. С. Вдовина, А. И. Мачульская

Издательство «АЛЕТЕЙЯ», Санкт-Петербург

2002

УДК 930.1
ББК Ю3(4Фр)6-678.5
Р 50

Поль Рикёр
Р 50 История и истина / Пер. с фр.; — СПб.: Алетея,
2002 г. — 400 с. — (серия «Gallicinium»).
ISBN 5-89329-520-X

**Редакционный совет серии
«Университетская библиотека»:**

Н. С. Автономова, Т. А. Алексеева, М. Л. Андреев,
В. И. Бахмин, М. А. Веденяпина, Е. Ю. Генцева,
Ю. А. Кимелев, А. Я. Ливергант, Б. Г. Капустин,
Ф. Пинтер, А. В. Полетаев, И. М. Савельева,
Л. П. Репина, А. М. Руткевич, А. Ф. Филиппов

*Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин»
при поддержке Министерства иностранных дел
Франции и посольства Франции в России.*

*Издание выпущено при поддержке
Института «Открытое Общество» (Фонд Сороса)
в рамках мегапроекта «Пушкинская библиотека»*

*Иллюстрации на первой странице обложки:
Барнет Ньюмен «Завет» — (вверху);
«Парижанка» — фреска из Кносского дворца (внизу)*

ISBN 5-89329-520-X



© Издательство «Алетея», 2002 г.
© Editions du Seuil, 1955 г.
© И. С. Вдовина, перевод, 2002 г.
© А. И. Мачульская, перевод, 2002 г.

СОДЕРЖАНИЕ

9	ИНТЕРПРЕТИРУЯ ИСТОРИЮ
	Интервью профессора Поля Рикёра в связи с изданием в России книги «История и истина» <i>Перевод Мачульской О. И.</i>
17	Предисловие к первому изданию (1955)
31	Предисловие ко второму изданию (1964)
<i>Часть первая. ИСТИНА В ПОЗНАНИИ ИСТОРИИ</i>	
35	I. ПЕРСПЕКТИВЫ КРИТИКИ
35	Объективность и субъективность в истории
	Профессия историка и объективность в истории
	Объективность истории и субъективность историка
	История и философская субъективность
58	История философии и единство истины
75	По поводу истории философии и социологии знания
81	История философии и историчность
97	II. ПЕРСПЕКТИВЫ ТЕОЛОГИИ
97	Христианство и смысл истории
116	«Социус» и ближний
130	Образ Бога и человеческая эпопея
<i>Часть вторая. ИСТИНА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ</i>	
153	I. ПЕРСОНАЛИЗМ
153	Эмманюэль Мунье: персоналистская философия
	Пробуждение личности и общностная педагогика
	От воспитателя к философу
185	II. СЛОВО И ПРАКТИКА
185	Истина и ложь
215	Об обете единства и его задаче
221	Сексуальность: Чудо, заблуждение, загадка *
234	Труд и слово
	<i>Перевод Вдовиной И. С.</i>
259	III. ВОПРОС О ВЛАСТИ
259	Человек ненасилия и его присутствие в истории
271	Государство и насилие

287	Политический парадокс
316	Универсальная цивилизация и национальные культуры
332	Экономическое предвидение и этический выбор*
349	IV. СИЛА УТВЕРЖДЕНИЯ
349	Истинная и ложная тревога
370	Негативное и исходное утверждение
	<i>Перевод Мачульской О. И.</i>
398	О трудах, вошедших в настоящее издание

N. B. Звездочкой отмечены новые тексты, включенные в третье издание.

A Roger Mehl

ИНТЕРПРЕТИРУЯ ИСТОРИЮ

*Интервью профессора Поля Рикёра
в связи с изданием в России книги «История и истина».*

*Шатено — Малабри, Франция,
1998.*

Ольга Мачульская:

Ваше творчество пользуется признанием в России. Книга «История и истина» переводится на русский язык и скоро выйдет в свет. Что бы Вы могли сказать российским читателям в связи с изданием вашей книги в нашей стране?

Поль Рикёр:

Я приветствую перевод книги «История и истина» на русский язык и благодарю моих переводчиков. Перевод требует не только овладения техникой изложения на другом языке, но и способности к восприимчивости, потому что, выполняя перевод, необходимо вживаться в чужой язык и затем воспроизводить его в родном языке. Я часто говорю о лингвистической восприимчивости, когда хочу определить достоинство перевода, так как перевод — это по истине духовная работа, духовный обмен, а не просто представление информации средствами другого языка. Речь и язык неотделимы друг от друга, и распространение языка предполагает как взаимодействие между различными языками, так и обогащение каждого отдельного языка. Перевод — это необходимый этап процесса распространения языка, благодаря переводу мы устраняем препятствие к его распространению. В этом отношении перевод имеет глубокий духовный смысл, потому что способствует преобразованию различных этносов в единую цивилизацию, включающую в себя языки и культуры разнообразных народов. Перевод служит делу объединения человечества.

У меня есть два типа работ: специальные книги, посвященные конкретным проблемам философии, психоанализа, теории языка, этики, права, это — работы сугубо теоретического характера; и три сборника статей, адресованных широкому кругу читателей. Именно к последнему типу работ относится книга «История и истина», которая является моим первым опубликованным сборником статей периода 50–60 гг. и представляет собой цикл размышлений по проблемам исторического знания, истины в историческом познании, вовлеченности в историю, вовлеченности историков в работу по изучению истории и ее взаимосвязи с гражданской вовлеченностью. Существует связь между вовлеченностью историков и вовлеченностью граждан, принадлежащих к исторической общности. Вот почему в этот сборник были включены статьи как по теме эпистемологии истории, так и по вопросам политической теории, такие как, на мой взгляд, наиболее значимая работа этого сборника, посвященная понятию политического парадокса. Идея политического парадокса заключается в противоречивом характере государства как структуры, стремящейся к разумности, с одной стороны, и допускающей ограниченное насилие, — с другой. Всякое государство преследует цель сократить применение насилия в своей деятельности, доведя его до разумных пределов, но ни одному государству не удается полностью воплотить разумность в действительности.

О. М.

В ваших работах вы обращаетесь к творчеству Толстого и Достоевского, ссылаетесь на таких авторов, как Трубецкой и Бахтин. Вы посещали лекции Бердяева в Париже. Существуют ли среди российских мыслителей такие фигуры, которые оказали влияние на Вас?

П. Р.

Я должен признаться, что мой личный кругозор ограничен сферой западной культуры. Как и большинство французских философов, я работаю в своего рода треугольнике: немецкие, англосаксонские и французские авторы, иногда — итальянские и испанские; таким образом мы обрекаем себя на то, что достижения российских мыслителей оказываются на периферии наших интересов. Как и большинство западных интеллектуалов, я знаком прежде всего с произведениями российской художественной литературы. На меня оказало влияние творчество Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого. Роман «Война и мир» является для меня грандиозным опытом раз-

мышления об истории. На меня произвела большое впечатление идея о том, что исторические события не поддаются обобщению. Толстой говорит о том, что никто не способен сделать вывода по поводу войны между Францией и Россией, потому что никто не видел самого феномена войны в целом, но каждый обладает отдельным фрагментом ограниченного опыта, и если бы удалось обобщить эти многочисленные фрагменты, то был бы выявлен смысл истории, но это невозможно. Вот почему история неподвластна человеческому разуму. Мне представляется чрезвычайно значимым такое пессимистическое видение истории, полное осторожного и почтительного отношения к ее непрозрачности.

О. М.

Каково место России в Европе в культурном и политическом плане?

П. Р.

Я различаю два вида связей между народами. С одной стороны, существуют связи между географическими зонами, имеющими границы, между государствами-нациями. Это — географическое понятие Европы. С другой стороны, формируются связи между разнообразными источниками культурного творчества. Это — культурное понятие Европы. Здесь невозможно установить четких границ.

Речь идет о пересекающихся и взаимодействующих друг с другом сферах распространения культуры. В этом отношении Россия является таким же источником распространения культуры, как и Франция, Италия, Испания, Англия, Германия и другие страны Европы. Что касается экономической и политической структуры России, она, возможно, значительно отличается от европейских государств. Как философ, я бы не хотел вступать в дискуссию о том, может или нет Россия стать составной частью Европы в институциональном плане, но я убежден в том, что Россия является составной частью Европы в культурном плане.

О. М.

Какие философские учения оказали наибольшее влияние на формирование вашей собственной концепции?

П. Р.

Как вы знаете, мне довелось жить долго, и благодаря этому я стал современником многочисленных философских течений XX века. Чтобы ответить на вопрос о формировании моей личной творческой идентичности, я должен затронуть тему обще-

го состояния философии этого периода. Я начал свою карьеру в качестве философа после окончания Второй мировой войны. Тогда я столкнулся с двумя различными философскими направлениями — с тем, которое я бы назвал христианским, или духовным экзистенциализмом, с одной стороны, и с рационалистическим типом философствования, развившимся из неокантианства и трансформировавшимся в концепцию феноменологии, с другой. Первое направление было представлено такими мыслителями, как Г. Марсель и К. Ясперс, второе — Э. Гуссерлем с его фундаментальным трудом «Логические исследования», который я считаю более значимой работой по сравнению с «Идеями» (эту книгу я перевел на французский язык) и «Кризисом европейского сознания». В результате я оказался на перекрестке этих двух типов мышления, в процессе взаимодействия с которыми сформировалось мое собственное мировоззрение.

О. М.

Какие из современных философских концепций Вы считаете наиболее перспективными?

П. Р.

С позиций современности трудно судить о перспективности той или иной философской концепции. Наше представление о времени, в котором мы живем, имеет относительный характер. Интерпретация современной ситуации с точки зрения настоящего всегда недостоверна и в дальнейшем будет пересмотрена и дополнена. Я могу с уверенностью говорить о событиях недавнего прошлого, например выделить наиболее значимые направления в философии 50–80 гг., проанализировать их полемику, скажем, охарактеризовать дискуссии между экзистенциализмом, феноменологией, герменевтикой и марксизмом. Здесь конфигурация ясна. Однако конфигурация современной философии в целом представляется неопределенной, потому что нам недостает ретроспективного видения, необходимого при историческом рассмотрении. Как мне кажется, в настоящее время в философии существуют три фундаментальные и перспективные тенденции. Во-первых, — феноменолого-герменевтическое направление, представленное, в частности, учением Х.-Г. Гадамера, имеющее большое влияние в Германии и во Франции. Во-вторых, англосаксонская философия, включающая в себя разнообразные концепции, среди которых наиболее значительными являются позитивизм и аналитическая философия Л. Витгенштейна. И, в-тре-

тых, менее распространенная, но последовательная традиция французской рефлексивной философии, одним из наиболее ярких теоретиков которой был Ж. Набер. Я на собственном опыте испытал влияние этих трех направлений: моя концепция формировалась в процессе взаимодействия с феноменологией и герменевтикой, я познакомился с аналитической философией в период моей преподавательской работы в США, а себя я считаю последователем рефлексивной философии.

О. М.

Вы не являетесь сторонником употребления понятий «модернизм», «модернизация», «новейшее время» по отношению к современности. Каким образом Вы предлагаете характеризовать настоящее?

П. Р.

Как мне кажется, использование таких понятий как «модернизм», «модернизация», «новейшая эпоха» ориентировано на связь с прошлым. Если говорить упрощенно, то значительная часть конфликтов западной культуры объясняется именно искаженной концентрацией внимания на собственном прошлом. Это прошлое имеет сложную структуру. Начиная с античности, мы наблюдаем несколько типов прошлого: греческая и римская, иудаистская и христианская традиции, синтез которых обусловил наступление средневековья. Затем — переход от эпохи Возрождения к эпохе Классицизма, знаменуемый картезианским рационализмом, который привел к идеям Просвещения XVIII в. И далее — романтическая эпоха, немецкая философия, в которой обобщается видение истории как деятельности и как сознания и предпринимаются попытки осмысления истории времени. И, таким образом, основываясь на рассмотрении этих разнообразных типов прошлого, можно сделать вывод о том, что дух новизны — это усилие по преодолению новизны настоящего и устремленность в будущее, исходя из наследия прошлого. И, следовательно, настоящее, прошлое и будущее диалектически взаимосвязаны. В этом смысле я многим обязан немецкому философу истории Кеселеку, показавшему в своей книге «Будущее прошлое», что прошлое имеет будущее — его новое понимание, отличающееся от существующих в настоящем представлений о нем. Я бы сказал, что структура повествования во времени основывается на отношении ожидания будущего, с одной стороны, и обращения к наследию прошлого — с другой. Это напряженное соотношение между упованиями на будущее, возможно утопиче-

скими, и опорой на наследие прошлого, возможно отягощенной консерватизмом, и будет характеризовать настоящую эпоху. Можно сказать, что дух новизны заключается в переоценке грядущего будущего с позиции достижений прошлого.

О. М.

Вы употребляете термины «этика» по отношению к сфере блага и «мораль» по отношению к сфере должностования. В философии XX в. сложилась устойчивая тенденция антинормативности, игнорирования или даже преодоления морали должностования. Не считаете ли Вы, что в современную эпоху этика постепенно замещает мораль?

П. Р.

Нужно иметь в виду, что проблема терминологии не столь важна. Этимологически два слова — «этика» и «мораль» — одно из которых заимствовано из греческого языка, а другое — из латинского, имеют общее значение: нравы, нравственность. Тем не менее традиционно к морали относят нормы, требования, имеющие императивно-обязательный характер, общезначимые, основанные на принципе автономии, то есть независимости от многообразных внешних факторов. А слово «этика» употребляют в различных значениях, которые я попытаюсь объяснить. Если под этикой понимают нечто более широкое, чем систему норм, обязанностей, если истоки моральной мотивации ищут в самой жизни, в человеческих желаниях, то имеет место возврат к учению Аристотеля, который в своем сочинении «Никомахова этика» характеризует этику как рационализацию желаний. Подобная трактовка этики предполагает преодоление кантовского принципа нравственной автономии и утверждение морали в сфере человеческих желаний, в самой жизни. Однако в наше время невозможно просто отказаться от концепции Канта и вернуться назад к Аристотелю, потому что мы в определенном смысле испытываем влияние идей Канта. Я считаю, что в наши дни голос Аристотеля должен быть услышан, и мораль следует связать с решением реальных жизненных проблем. Я вижу выход из сложившегося положения в обращении к герменевтической традиции, подразумевающей применение морали в жизни. Под применением я понимаю не разработку рекомендаций для повседневной жизни, а распространение морального видения на широкий круг вопросов, в частности — проблемы медицины и этики. В качестве иллюстрации я приведу конкретные эпизоды, над которыми я работал. Например, проблема взаи-

моотношений пациента и врача при заключении договора о лечении и анализе адекватности медицинских назначений. Здесь требуется проделать серьезную работу для того, чтобы, исходя из общих принципов медицинской практики, вынести суждение по поводу конкретной ситуации с конкретным пациентом и конкретным врачом, предписывающим конкретные назначения. Аналогичная задача существует и в правовой сфере, где на основании принятых законов через судебный процесс необходимо вынести конкретный приговор по поводу конкретной ситуации. Эти проблемы я отношу к сфере практической мудрости. Таким образом, я формирую три направления философского размышления: во-первых, обусловленность действий моральными нормами; во-вторых, обращение к реальному миру, к жизни (это можно считать возвращением от концепции Канта к концепции Аристотеля); и, в-третьих, переход от моральных норм к конкретной жизненной практике — это направление является своего рода герменевтикой этики. Это означает, что этика фигурирует дважды: как обусловленность моральными принципами и как интерпретация морали применительно к конкретной ситуации. Таким образом, этика более фундаментальна, чем мораль, или, скорее, более практична. Благодаря этике моральная основа проявляет себя в конкретной форме в результате ее применения в определенной ситуации.

О. М.

В теории герменевтики понятие «человека могущего» играет важную роль. Можно ли говорить о том, что данное понятие вносит определенное моральное измерение в теорию идентичности?

П. Р.

Да, это так. Я ввел понятие «человека могущего» («l'homme capable») в книге «Я сам как другой», являющейся обобщением моих философских идей. Данное понятие я также, как и Мерло-Понти, считаю основополагающим, символизирующим принцип способности человека на что-либо. Я попытался очертить четыре значительные сферы человеческих способностей. Во-первых, способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка. «Я могу говорить». Во-вторых, способность вмешиваться в ход вещей посредством действий, усилий, если можно так выразиться, прокладывая свой путь в физическом мире. «Я могу действовать». В-третьих, способность рассказывать о своей жизни и, следовательно, формировать свою собст-

венную идентичность посредством повествования, основываясь на своих воспоминаниях. «Я могу рассказать о себе». В этом смысле я многим обязан Д. Локку, продемонстрировавшему в своей работе «Опыт о человеческом разумении» роль памяти в построении личностной идентичности. В-четвертых, способность быть субъектом действия, рассматривать самого себя в качестве автора собственных поступков, то есть быть вменяемым. Показательно то, что и во французском, и в немецком, и в английском языках существует выражение «mettre sur le compte de...» — отнести на чей-либо счет, приписать кому-либо. Это означает, что человек осознает, что он является субъектом, что ему может быть приписано какое-либо действие, за которое он несет ответственность, что он — вменяемое лицо. Как видите, в данном пункте мы совершаем переход от повествования к морали.

О. М.

Над какими проблемами Вы сейчас работаете?

П. Р.

Меня интересуют проблемы истории, памяти и забвения. В настоящее время я работаю над книгой, которая так и называется «Память, история, забвение»¹.

Предисловие к первому изданию (1955)

Тексты, объединенные в настоящем издании, написаны по вполне определенным поводам: они родились не в результате последовательного развития рассматриваемых в них основных тем; все они написаны в связи с конкретными событиями: дискуссией внутри рабочей группы, участием в коллоквиуме или конгрессе, известной годовщиной, отмечаемой либо с горечью, либо с радостью. И тем не менее эти разрозненные тексты¹, как мне представляется, могут быть систематизированы благодаря родству тем и ритму и, особенно, благодаря их некоему непредумышленному единству, причину которого я попытаюсь отыскать, занимаясь самокритикой.

Все работы группируются вокруг двух полюсов: методологического и этического (в самом широком смысле этого слова). Первую часть книги составляют статьи, посвященные значению исторической деятельности и касающиеся, с одной стороны, ремесла историка (в его строгом понимании) с его требованием объективности, с другой — философско-теологической проблематики, говорящей о целостном или конечном смысле истории. Работы второй части имеют отношение к тому, что я назвал бы критикой цивилизации; в них сделана попытка осмыслить некоторые цивилизаторские импульсы нашей эпохи; все эти тексты имеют своей целью обсуждение политической педагогики, смысл которой я анализирую на страницах, посвященных Эмманюэлю Мунье.

¹ Сюда не вошли три вида работ; прежде всего философские исследования, носящие довольно специальный характер, одно из которых тем не менее имеет прямое отношение к главной проблеме настоящего труда: «Гуссерль и смысл истории» (*Revue Mét. et Mor.*, 1950); далее, философские хроники с явно выраженной критической направленностью (анализ современных книг и иных публикаций); наконец, очерки, примыкающие к моей «Философии воли» и, в частности, к готовящемуся второму тому этой работы: «Конечность и чувство виновности» («*Finitude et Culpabilité*»).

¹ Книга П. Рикёра «Память, история, забвение» вышла в свет в 2000 г. (P. Ricoeur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000). — *О. М.*

Однако, если и можно таким образом поделить на две группы эти разноплановые очерки, я считаю, что важнее всего выделить в них некий общий ритм, о чем я только что сказал, ибо единственно ритм позволяет объединить две отмеченные выше тенденции, которые в разной мере сказываются в работах и первой и второй групп. Я решительнейшим образом отказываюсь отделять прояснение основополагающих понятий, с помощью которых мы пытаемся *истинно осмыслить* нашу включенность в историю, и нашу заботу об активном присутствии в кризисной цивилизации и об *истинной оценке* весомости и эффективности рефлексии. Нет ничего более чуждого «методу», используемому в этих очерках, чем так называемое противопоставление вовлеченного мышления и мышления, выключенного из хода событий; эти очерки — все вместе и каждый в отдельности — свидетельствуют о тщетности такой альтернативы; необходимо с самого начала отказаться от нее; менее модное сегодня радикальное противопоставление Марксом мышления, которое лишь наблюдает, созерцает мир, и преобразующей мир практики, я думаю, должно быть отвергнуто еще более решительно; во многих текстах так или иначе проводится мысль о том, что рождение созерцательного мышления в том виде, в каком оно было свойственно Пармениду, Платону и неоплатоникам (возьмем эти исключительные примеры), перевернуло мир и, отключившись от чувственных данных и практических интересов, дало нам евклидову математику, а затем теоретическую физику и, используя измерение и вычисление, привело к рождению мира машин и технической цивилизации.

Единство ритма, о котором я здесь говорю, как мне кажется, со всей очевидностью проступает в очерке, озаглавленном «Труд и слово». В операции говорения я ищу чередование установления контакта и отступления, которое я нахожу в ответственном поведении «интеллектуала» перед лицом той или иной проблемы. Вот почему методологический характер рефлексии, преобладающий в первых трех очерках, неотделим от этико-политического осмысления человеческих отношений, которое преследуют работы, составляющие вторую часть издания; и наоборот, способность философии пребывать в своем времени, как мне кажется, связана с ее способностью усмотрения далеких перспектив и основополагающих предпосылок культуры; это подразумевает то, что я только что назвал цивилизаторскими импульсами нашей эпохи; таким образом,

рефлексия о событиях ведет меня к исследованию значений и понятийных связей, чему посвящены тексты первой группы. Отсюда следует, что не стоит стыдиться своей «интеллигентности», как это свойственно Сократу в «Эвпалиносе» Валери, сожалеющему о том, что он ничего не сделал собственными руками. Я верю в эффективность рефлексии, поскольку верю в то, что величие человека состоит в диалектике труда и слова; делать и говорить, давать значения и действовать — эти операции до такой степени переплетены одна с другой, что между «теорией» и «практикой» не может существовать глубинного, непреодолимого противоречия. Слово — это мое отечество, и я вовсе не стыжусь его; или, скорее, я стыжусь его в той мере, в какой мое слово разделяет виновность несправедливого общества, эксплуатирующего труд, но у меня нет первородного чувства стыда, я хочу сказать стыда, связанного с предназначением слова. Как университетский работник, я верю в действенность научающего слова; как преподаватель истории философии, я, даже если речь идет о политике, верю в разящую силу слова, посвященного сохранению нашей философской памяти; как член команды «Esprit», я верю в действенность слова, которое, опираясь на рефлексии, осмысливает главнейшие проблемы шагающей вперед цивилизации; как внимающий христианской проповеди, я верю, что слово способно изменить «сердце», то есть центр, где рождаются наши предпочтения и наши позиции. Короче говоря, нижеследующие очерки написаны в прославление нашего слова, которое действительно размышляет и разумно действует.

Название, данное этой книге, может показаться амбициозным, если предполагают, что найдут в ней систематическое изучение этих кардинальных понятий — Истина и История. Однако я привязан к ним потому, что они для меня определяют не столько программу для исчерпывающего анализа, сколько тенденцию и направленность исследований; это сочетание слов — история и истина — сопутствует всем очеркам, шаг за шагом навязывая им свой смысл и беспрестанно обогащая их новыми значениями.

История и истина — это прежде всего обозначает: подвластна ли история, вершащаяся на наших глазах и имеющая отношение к ремеслу историка, истинному познанию, ответственному рекомендациям и правилам объективного мышления, свойственного науке? Для нас важно было открыть

собрание данных работ текстом, который более всего отвечает критической задаче и подчиняет все другие тексты простому и строгому критерию, соответствующему исторической дисциплине; мера «объективности», преподанная мне историкам, сопутствует мне как критическое предупреждение в осуществлении смелого замысла — глобального истолкования истории.

Именно по отношению к этой ограниченной истине истории историков формулируется задача составления философской истории философии. В конце первого очерка я показываю, каким образом это предприятие соответствует задаче собственно историка; история философии обнаруживает себя как повторение истории историков, руководствующееся философским осознанием; вот почему она отправляется от философии, а не от истории. Как раз эта проблематика, соответствующая поиску истины в истории философии, занимает всю вторую, по моему убеждению, главную работу. Истина здесь преимущественно характеризуется стремлением к единству, в противоположность фактическому дроблению философии в многочисленных философских концепциях; однако это стремление было бы тщетным, если бы в движении к истине предварительно принятые определения как истины, так и самой истории не получали своего развития: практикуемый здесь метод последовательного приближения позволяет вместе с тем уменьшить количество понятий истины и истории и высветить глубинную сферу значений, опираясь на то, что лежит на поверхности и что сформировано исторической объективностью (этот метод также применяется в работах «Истина и ложь» и «Истинная и ложная тревога»).

Таким образом, истина истории философии предстает здесь как возможный принцип исторического исследования в философии, принцип, который исчезает и вновь возникает по мере того, как изменяется значение этой истории.

Это исследование завершается довольно сложной темой: речь идет о *христианстве и смысле истории*, — и всякий раз, когда я доверяюсь истине «другого», она звучит следующим образом: «Я надеюсь, что он пребывает в истине». Пребывает в истине: эта принадлежность, эта включенность, которые уподобляют любой исторический образ некоему окруженному светом контуру, доступны только регулятивному пониманию, способному устранять исторический скептицизм, пониманию, которое есть разум, но не знание: ощущение того,

что все философские учения в конечном счете пребывают в одной и той же истине бытия. Я беру на себя смелость назвать это чувство надеждой; именно ее в последнем очерке я отмечаю знаком христианской проповеди; именно этим словом я обозначаю также исходное утверждение в «Истинной и ложной тревоге» (заимствуя у г-на Набера его замечательное выражение). Однако если христианская проповедь соотносит надежду с *ἐσχατον*, которое, пребывая вне истории, судит и завершает историю, то эта имеющая эсхатологическое содержание надежда входит в философскую рефлексию в виде настоящего рационального чувства; я получаю «кредит надежды», когда вдруг замечаю созвучность друг другу множества философских систем, которые, однако, нельзя свести к единому, связанному дискурсу; именно в этом смысле я беру на вооружение замечательную формулировку Спинозы: «*чем больше мы познаем отдельные вещи, тем больше мы познаем Бога*»; я знаю, что с точки зрения философского понимания истины эсхатология неисправимо мифологична и что, напротив, любая ссылка на рациональность истории является для проповедника, говорящего о Последнем Дне, грехопадением, погружением в состояние теологической виновности; я знаю также, что трудно, если вообще возможно, преодолеть эти взаимоисключающие суждения; тем не менее я думаю, что можно преобразовать это лишнее жизни противоречие в живую напряженность, то есть жить этим противоречием; что можно, относясь к жизни философски, жить христианской надеждой, принимая ее в качестве регулятивной основы рефлексии, поскольку вера в конечное единство истины — это Дух самого Разума. Вероятно, именно в этом я черпаю мужество, чтобы подходить к истории философии, не опираясь на философию истории, питать бесконечное уважение к истине «другого», не впадая в шизофрению. В дальнейшем станет ясно, что в данных формулировках этика совпадает с политикой. Может быть, именно в этом заключается «истина милосердия», о которой говорит св. Павел; может быть, именно в этом состоит суть истории философии.

Я сомневался, можно ли давать этому очерку название «Христианство и смысл истории», поскольку он идет дальше других очерков (за исключением, может быть, работы, озаглавленной «Социум и ближний») в проповедывании собственно христианской веры и тем самым нарушает сдержанность, которая, как я считаю, необходима для философского диалога (я го-

ворю об этом в конце очерка «Истинная и ложная тревога», где речь идет о молчаливом присутствии религиозного человека при страдании детей); однако порядочность требовала от меня, чтобы я «играл в открытую»; фактом является то, что смысл, который я видел в профессиональной деятельности историка философии, определяется его соседством с *критической* дисциплиной историка, каким я сам не являюсь, и с исследованиями, имеющими *эсхатологическое* значение и вытекающими из теологии истории, специалистом в которой я себя не считаю и которая в качестве критерия, видимо, не должна игнорироваться. Я не упускаю из виду ни одного из этих затруднений, вызванных только что отмеченным соседством. Тем не менее методологическая строгость истории философии, я думаю, несколько не уменьшается из-за связи рациональности, свойственной ремеслу историка, с таинством, о котором речь идет в эсхатологии; ведь это различные вещи: субъективная мотивация ремесла и методологическая основа, обеспечивающая автономию каждой из дисциплин. Двойственное отношение, с помощью которого я определяю здесь срединную ситуацию, или положение, истории философии, касается исключительно нравственного состояния человека, мучающегося своими проблемами; эта зависимость от нравственной мотивации не мешает истории философии отстаивать собственную независимость при определении своей проблематики и методологии; в зависимости от этого может сложиться иная система отсылок, о чем говорится в кратком очерке, посвященном истории философии и социологии знания, который предваряет следующие за ним более строгие работы; история философии, как отмечается в этом очерке, складывается в промежутке между социологией знания (являющейся научной, а не философской дисциплиной) и философией истории (являющейся философской, а не исторической дисциплиной). Эта система отсылок и взаимной включенности, в отличие от всего того, что говорилось до сих пор, касается уже не субъективной мотивации автора истории философии, а архитектоники ее объекта и самой дисциплины. Этого достаточно, чтобы показать, что та или иная дисциплина может зависеть от нравственного состояния человека, который ею занимается, и быть автономной, если иметь в виду ее проблемы и метод.

Итак, с новой силой высветилась совокупность значений понятий истории и истины. Однако на этом их совместное при-

ключение не заканчивается. История — это свершившаяся история, которую историк *постигает в истине*, то есть в объективности; но это также и текущая история, которую мы создаем и воздействие которой испытываем. Каким образом мы *создаем ее в истине*? Вторая серия исследований имеет дело с такого рода изменившимся полем проблем.

Я поместил в начало второй части работу, которую в свое время присоединил к трудам моих товарищей по «Esprit», посвященным памяти нашего общего друга Эммануэля Мунье. Это посвящение, помещенное в новый контекст, является свидетельством того, что я многим обязан Мунье. Его умение связывать философскую рефлексию с животрепещущими проблемами современности, от которых она на первый взгляд чрезвычайно удалена, а критерии истины — с политический педагогией, его требование не отделять «пробуждение личности» от «общностной революции», его способность избегать предубеждений антитехнизма, ссылаясь на внутренний мир человека, недоверие к «пуризму» и катастрофизму, наконец, его «трагический оптимизм», — все это определяет мой долг по отношению к Эммануэлю Мунье. Собственную позицию я излагаю в следующих за этим очерком работах.

Проблема истинности истории — не в смысле подлинного познания свершившейся истории, а в смысле подлинного выполнения моей задачи творца истории — находит свое выражение в вопросе о неразрывном единстве исторического движения цивилизации.

К этому вопросу я так или иначе возвращаюсь во всех работах, следующих за «Истиной и ложью». Он либо обсуждается в том ракурсе, который можно было бы назвать историей культуры: тогда мы видим, что восприятие, деятельность, познание обобщаются в позиции, которые поочередно включают друг друга, все время стремясь впитать в себя содержание друг друга, сталкиваются и соперничают друг с другом; движение цивилизации предстает тогда как бесконечное усложнение, компенсирующее возникновением разрывов и усилий по объединению, каковыми, например, являются средневековая теология и современные политические концепции. Либо этот вопрос превращается в критический вопрос о проекте «цивилизации труда»: можно ли сгруппировать все человеческие возможности вокруг одного полюса — человека труда, чтобы пришла в действие диалектика дела и слова? Тот же вопрос обнаруживает и другую свою сторону, если мы верим

в то, что должны выбирать между следующими двумя прочтениями человеческих отношений; согласно первому, «другой» является моим ближним по ту сторону любого социального опосредования и подлинная intersубъективность является встречей, не опосредованной какими-либо имманентными историческими критериями; согласно второму, другой человек является социальной функцией, бесценным плодом всех вызывающих страдание опосредований экономических, политических и культурных; теперь вступает в дело новая диалектика — диалектика «коротких» и «отдаленных» отношений, отношений личности к личности, а также социальных связей, закрепленных в институтах, диалектика личного и общественного. Наконец этот же вопрос вновь возникает в столкновении пророческого требования — как принято считать, не без риска заблуждения, — и политического требования: и мы видим, как завязывается спор между двумя видами исторической «эффективности» — насильственной и не-насильственной, как находятся те, кто считает себя вправе исключить одну из них в пользу другой.

По существу вопрос о множестве ликов истории — это вопрос, с которым я столкнулся при обсуждении проблемы истории философии; тогда я задавал вопрос, обладает ли моя человеческая память или, по крайней мере, та ее часть, за которую держит ответ историк философии, систематическим единством в условиях последовательной смены «образов», в которых философия то умирает, то возрождается; теперь я задаю себе вопрос о том, обладает ли систематическим единством проект человечества, который мы называем нашей цивилизацией, если в ней существует и развивается множество культурных позиций и переплетающихся человеческих связей. Короче говоря, это вопрос об истине истории и в истории, понимаемой всякий раз как диалектика Единого и Множественного.

Однако при переходе от эпистемологической проблематики к этической вопрос об истине и истории обогащался большим количеством обертонів.

Прежде всего, категория единства, превращаясь в практическую проблему и противопоставляя себя теоретическому знанию, акцентирует вопрос о власти во всех ее формах. Мне всегда было чуждо шельмование власти с позиций анархизма: к власти, с момента ее зарождения, подходили с позитивной точки зрения; в феномене власти выделяется подлинная функ-

ция упорядочивания и приведения к единству, компенсирующая рассогласованность, свойственную человеческим поступкам. Однако власть — это искушение и ловушка для необузданного стремления властвовать; так что в истории величие и виновность безнадежно смешаны; ошибка при исполнении власти называется тогда либо ложью, либо насилием; но это одно и то же, если рассматривать власть в ее отношении к вредоносным утверждениям или к людям, пораженным демонической властью.

В «Истине и Лжи» проблема лжи рассматривается в зависимости от стремления к единству, благодаря чему можно прийти к определению Разума; и если правда, что демоны предпочитают наведываться в то место, где находится паперть Богов, то только в сердцевине Разума, в центре, где рождается его единство, рождается и самая большая ложь, касающаяся предполагаемого единства; здесь рассматриваются два исторически наиболее значимых образа: «клерикальный синтез истины» и «политический синтез истины». Однако эти ложные единства царства истины, являющиеся, с точки зрения жизни людей и их права на заблуждение, насильно поддерживаемыми единствами, несомненно, представляют собой лишь частные, бросающиеся в глаза проявления исторической виновности, существующей в головах миллионов людей; в самом деле, если стоять на точке зрения, согласно которой между Истиной и ложью, между истиной и насилием существует тесная связь, то многие исследования, представленные в первой части издания, озаряются новым светом; таким образом, единство — будь оно эклектическим или диалектическим, — которое я отвергаю в истории философии, относится к той же области ошибок, что и клерикальное и политическое насилие.

Вот почему очерк, связанный с конкретными событиями — увы, с событиями вокруг Гари Дэвиса — и с присутствием в истории человека — сторонника ненасилия, имеет, как я думаю, непосредственное отношение к центральной теме работы в целом; в данной статье я попытался уяснить, каким образом — вслепую, опосредованно, противоречиво — действует в истории человек — сторонник ненасилия, когда он, пребывая в настоящем, свидетельствует в пользу далеких целей этой истории и согласует используемые им средства с целями, достичь которых он намеревается; такое присутствие в истории человека ненасилия свидетельствует, по-моему,

о том, что история многопланова, что в ней существует множество возможностей для эффективной деятельности; но один случай, говорящий о том, как повел себя «последователь Иеговы», отдавший себя на растерзание вместо того, чтобы применить оружие, высветил с необычайной силой смысл моей собственной деятельности: не является ли ненасильственным поведением уважение прерывности исторических «образов» философии, и не связано ли это ненасилие, тайно взаимодействующее со всеми другими формами ненасилия, с неизбежным насилием, которое наиболее очевидно правит историей — историей Государств и Церквей, историей всеислия денег, шпаги и мантии, чтобы составить совокупное движение истории, которого никакое знание не в состоянии обобщить?

В самом начале я сказал о «непредумышленном» единстве всех этих очерков. Почему я употребляю это необычное прилагательное? С его помощью я обозначаю структуру мышления, не столь заметную, как ритм, на протяжении всей работы ведущую к чередованию эпистемологического и этико-культурного подходов. Собрав воедино все эти тексты, я вижу, что в литературном отношении они представляют собой неудачно составленную композицию; все тексты так или иначе стремятся к некоей неустранимой напряженности; все они, с одной стороны, пытаются достичь компромисса, идет ли речь о методологическом либо об этико-культурном аспектах, с другой — питают неодолимое недоверие к скоропалительным выводам. Эта рассогласованная структура представляет собой движение *от диалектики к будущему синтезу*, что наиболее очевидно при сопоставлении двух терминов: дело — слово, социум — ближний, необходимое насилие — ненасильственное сопротивление, история философии — история философских учений. Однако та же диалектика руководит анализами, направленными на последовательное сближение или на четкое разграничение: объективность зафиксированной с помощью письма истории — субъективность историка — субъективность конкретной истории; в истории философии: эклектика — плюрализм — единство в свете истины; в философии и теологии истории: прогресс — многоплановость — надежда; жизненная тревога — психологическая тревога — историческая тревога — этическая тревога — метафизическая тревога и т. п.

Это общее движение может стать лишь приемом, применяемым в изложении, если оно — в плане риторики — не отражает непосредственно хода самой рефлексии и, в конечном итоге, не обнаруживает — одновременно в плане литературного выражения и в плане рефлексивной связности — того, что я выше назвал философским аспектом надежды. Простое замечание по поводу формальной композиции сразу же ведет нас к существу дела.

Я не хочу здесь еще раз возвращаться к трудностям собственно методологического характера, которые порождаются включением в философскую рефлексию эсхатологического мотива; опираясь в данном случае скорее на тексты, представленные во второй части, мы, вероятно, окажемся более подготовленными к тому, чтобы выделить теоретико-практическую сторону нашей темы и определить смысл того, что я назвал рациональным чувством, плодотворно и регулятивно воздействующим на скептицизм и фанатизм — скептицизм, отказывающийся искать смысл, и фанатизм, без долгих раздумий находящий его.

Я отмечал, что философский аспект надежды является признаком рефлексии, которая находит отражение в ходе композиционного построения; под этим я понимаю, что то, что на языке эсхатологии называется надеждой, на языке рефлексии звучит как *запаздывание*, если речь идет о синтезе, как *отсрочка* разрешения, если мы говорим о диалектике; *для философии* Последний день не может означать мечту о *счастливом конце*, который ожидает нас как призрак исход всех наших сражений; именно в этом смысле «приближается Царство Божие», именно о таком приближении говорит открытая история.

С философской точки зрения — а я как раз придерживаюсь ее — эта мысль об открытости истории имеет два аспекта: негативный и позитивный. С одной стороны, Последний День выступает в качестве *предельной идеи* в кантовском понимании, то есть как активное ограничение феноменальной истории тотальным смыслом, который только «мыслится», но не «понимается»¹. Эта позиция, говорящая о пределе, вдребезги разбивает претензию философских концепций истории сообщать о логическом смысле того, что было прожито, и того, что предстоит прожить, Я всегда нахожусь по эту сторону Страш-

¹ О том, что идея предела является центральной у Канта, я специально писал в работе: «Гуссерль и Кант» (Kantstudient. Т. 46, fasc. 1).

ного Суда; признавая предельный характер Последнего Дня, я отказываюсь от возможности выносить последнее суждение. Так что последнее слово еще не произнесено: я до сих пор не знаю, каким образом соединяются вместе Слово и Дело, каким образом совпадают друг с другом истина восприятия, научная истина, нравственная истина и т. п.; я не знаю, каким образом Платон, Аристотель, Декарт, Кант, Гегель пребывают в одной и той же истине. Теперь мы можем смело вернуться от функции предельной идеи к тому, что я назвал ходом рефлексии: предельная идея, говорящая о конце истории, ведет к «прерывности» отдельных концепций мира; она поддерживает мысль о «круговом движении», совершающемся между различными культурными позициями и различными цивилизаторскими импульсами (Слово отсылает к Делу, а Дело — к Слову; истина восприятия отсылает к научной истине, а научная истина — к нравственной истине, нравственная истина — к истине восприятия и т. п.); «круги» действительно существуют, но не существует «иерархии», базиса и надстройки в глобальном движении истории: с определенной точки зрения все можно считать базисом. Чтобы кратко выразить эту негативную функцию эсхатологической идеи, я скажу, что она является понятием о том, чего «еще нет».

Однако философский аспект надежды на Последний День не ограничивается этим развенчанием нашего рационального *hybris*. С него в этой области начинается утверждение агностицизма там, где речь идет о философии истории, которая анализируется в данном труде.

В последнем очерке, озаглавленном «Истинная и ложная тревога», делается попытка проследить, как благодаря рефлексии о негативных эмоциях, в частности, о тревоге, зарождается сила утверждения. Истинное размышление о тревоге означает, как я думаю, ее использование в качестве детектора исходного утверждения, которое уже побороло тревогу; ступени, которые пробегает рефлексия, начиная с жизненной тревоги, вызванной случайностью и возможностью смерти, и кончая метафизической тревогой по поводу радикального отсутствия смысла, являются одновременно и ступенями, по которым устремляется порыв существования, с новой силой возобновляющийся после каждого поражения. Если размышлять означает всякий раз преодолевать то, что уже стало понятным, то философское значение размышлений о свободе тревоги заключается в том, чтобы переносить нас в самый центр проблемы истины истории.

В этом очерке историческая тревога прежде всего ставится на соответствующее ей место в более широком контексте духовного состояния; она располагается, с одной стороны, между случайностью всего живого и хрупкостью психического, а с другой — между экзистенциальной тревогой перед лицом выбора и виновности и более радикальной тревогой перед лицом Основания; в качестве ее стимула выступает вызывающая ужас возможность того, что в истории могут быть типовые ходы — по крайней мере, с точки зрения философии истории как таковой, — негативность, которая, вероятно, ничего не опосредует и сопротивляется тому, чтобы ее включали в имманентное содержание какого-либо Логоса.

Вместе с тем акт, каким я выдаю кредит скрытому смыслу, который неспособна исчерпать никакая логика исторического существования, в свою очередь, оказывается родственным тому акту, каким я перед лицом неминуемой смерти заявляю о своем *желании жить*, каким это желание-жизнь *обосновывается* этико-политической задачей, каким свобода содействует собственному *покаянию* и *возрождению*, каким я, исполняя вместе с трагическим хором древнееврейские псалмы, взываю к добродетели целостного бытия. Этот упорядоченный и подчиненный иерархии акт и есть исходное утверждение. Рефлексия по поводу тревоги является не только критикой подлинности; она в условиях тотальной угрозы восстанавливает силу утверждения, которая есть рефлексия; утверждение дает рефлексии возможность усмирять собственный *hybris*; эта возмещающая рефлексия и является философским аспектом надежды, выражаемой не только с помощью слов «еще не...», но и с помощью слова «отныне».

Однако никакой «энтузиазм» не в состоянии укрепить *философскую* ненадежность эсхатологического момента: разве философия стремится «демифологизировать» его, в чем иногда видят ее предназначение? Как только философия принимается за эту работу, она тотчас же перестает пользоваться двойственной добродетелью — ограничением и исходным утверждением — и впадает в неукротимый лживый рационализм. Тогда философия, как представляется, вопреки ей самой, поддерживается не-философией¹; это вызывает вопрос относительно возможности идентифицировать философию с поиском «точки

¹ О границах философии см.: Esprit, nov. 1952. О таргическом: Esprit, mars 1953.

отсчета»; кажется, что для того, чтобы быть независимой при определении собственных проблем, методов и формулировок, философия должна испытывать зависимость там, где речь идет о ее истоках и глубинной мотивации. Это не может не вызывать тревогу.

Там, где кончается философская строгость, к которой не стоит предъявлять слишком жестких требований, где залегают нефилософские истоки философии, мышление, несомненно, должно довольствоваться «робкой» надеждой, о которой я говорю в последних строках работы и которая, как мне представляется, продолжает *docta ignorantia*, о чем впервые открыто заявил досократик Ксенофан на своем пути от ионийцев к элеатам¹.

*Истины точной никто не узрел и никто не узнает
Из людей о богатых и о всем, что я толкую:
Если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось,
Сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает.*

Предисловие ко второму изданию (1964)

Одиннадцать очерков, которые составляли первое издание (1955), были переизданы без изменений. Я не считал возможным исключить тексты, которые устарели или были опровергнуты текущими событиями, как и не стал определять, какие из них, по прошествии десяти лет, сохранили свою актуальность или непреходящее значение. Я ограничился тем, что присоединил к ним еще шесть работ, чтобы дополнить первое издание, не изменяя ни его тематику, ни стиль повествования.

Я сохранил прежнюю структуру работы, разбив ее на две части; два заголовка — «Истина в познании Истории» и «Истина в исторической деятельности» — обозначают два аспекта — эпистемологический и практический, в которых находит свое отражение истина и история.

Первая часть — «Истина в познании Истории» — состоит из двух разделов: критического и теологического; один прежний текст — «Социум и ближний» — переместился из второй части работы в первую по причине его близости к теологической проблематике; два новых текста заняли свое место в конце каждого из двух разделов (та же композиция сохраняется и в последующем изложении).

Вторая часть — «Истина в исторической деятельности» — по-прежнему открывается очерком об Эммануэле Мунье. Второй ее раздел посвящен общим отношениям между Словом и Практикой. В третьем разделе, во многом обновленном (к нему добавлены три новые статьи), обсуждается вопрос о политической власти, являющейся проблемой как для философской рефлексии, так и для деятельности в мире культуры. В четвертом разделе я хотел провести мысль об имплицитной философии, которая красной нитью проходит

¹ Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker (Xenoph. B 34; перевод А. В. Лебедева — И. В.).

через все очерки и положения которой более строго и систематически развиваются в нескольких томах моей «Философии воли»; завершает книгу, подкрепляя ее идеи, новый текст; я дал ему название «Сила утверждения» в память о Жане Набере, к которому в последнее десятилетие я становлюсь все ближе и ближе.

Часть первая

*истина
в познании
истории*

I. ПЕРСПЕКТИВЫ КРИТИКИ

Объективность и субъективность в истории

Поставленная проблема носит прежде всего методологический характер, что позволяет взять в качестве основополагающих собственно педагогические вопросы координации обучения; но за этой проблемой могут стоять непривычные для философии, самые значительные «интересы», приведенные в действие историческим познанием. Я заимствую слово «интерес» у Канта: пытаюсь разрешить антиномии разума — среди которых находится антиномия необходимой причинности и свободной причинности, — он специально останавливается на том, чтобы оценить интересы, брошенные на весы и той и другой позиции; разумеется, речь идет о собственно интеллектуальных интересах, или, как говорит Кант, «об интересе разума, находящегося в конфликте с самим собой».

Нам следует поступить таким же образом с предложенной нами очевидной альтернативой; различные интересы могут быть выражены следующими словами: объективность, субъективность, разнообразные по своим свойствам и направленности *ожидания*.

Мы ждем от истории определенной — соответствующей ей — объективности: именно из этого мы должны исходить и ни из чего другого. И чего же мы ожидаем? Объективность должна браться здесь в строго эпистемологическом смысле: объективно то, что разработано, приведено в порядок и методически осмыслено мышлением, то, что в конечном счете оно делает понятным. Это истинно для физических и биологических наук, это истинно также и для истории. Следовательно, мы ждем от истории, что она найдет доступ к прошлому человеческих обществ, обладающему таким достоинством объективности. Это не означает, что ее объективность та же, что у физики или биологии: существует столько уровней объективности, сколько существует методических подходов. Стало быть, мы ожидаем, что история

прибавит новую область к меняющей свои границы империи объективности.

Это ожидание включает в себя и другое ожидание: мы ждем от *историка* определенной *субъективности*, не субъективности вообще, а такой субъективности, которая могла бы в точности соответствовать объективности, в свою очередь соответствующей истории. Таким образом, речь идет о *вовлеченной* субъективности, вовлеченной благодаря ожидаемой объективности. Следовательно, мы предполагаем, что существует хорошая и плохая субъективность, и мы ждем, что историк, занимаясь своим ремеслом, отделит хорошую субъективность от плохой.

И это еще не все: под словом «субъективность» мы понимаем нечто более важное, чем просто хорошая субъективность историка; мы ждем, что история будет историей людей и что эта история людей поможет читателю, воспитанному на истории историков, построить субъективность более высокого уровня, не только субъективность «я», но и субъективность человека вообще. Однако эта заинтересованность, это ожидание перехода — с помощью истории — от «я» к человеку носит уже не эпистемологический, а собственно философский характер: ведь именно *субъективной рефлексии* мы ждем от чтения, от размышлений над историческими произведениями; эта заинтересованность не касается более историка, который пишет историю, она касается читателя — в частности, философского читателя — читателя со всеми его опасениями, в котором получает завершение любая книга, любое произведение.

Наш путь будет таким: от объективности истории к субъективности историка, а от той и от другой — к философской субъективности (употребим этот нейтральный термин, который не предусматривает заверщенного анализа).

ПРОФЕССИЯ ИСТОРИКА И ОБЪЕКТИВНОСТЬ В ИСТОРИИ

Мы ждем от истории определенной, соответствующей ей, объективности; то, каким образом рождается и возрождается история, характеризует ее перед нами; она всегда предшествует *уточнениям*, которые традиционные общества вносят в официальную и прагматическую упорядоченность своего прошлого. Эти уточнения имеют тот же смысл, какой имеют уточнения в физической науке по отношению к упорядочению пер-

вых очевидностей восприятия и космологии, от которых они зависят¹.

Но кто скажет нам, что такое эта специфическая объективность? Философ не в состоянии здесь поучать историка; сам философ получает знание от занятий в сфере научного знания. Нам следует сначала прислушаться к тому, что говорит историк, размышляющий о своем ремесле, поскольку именно оно является мерой объективности, соответствующей истории, а также и мерой хорошей и плохой субъективности, которую включает в себя эта объективность.

«Ремесло историка»: всем известно, что эти слова Марк Блок взял на вооружение в своей «Апологии истории». Эта книга, к сожалению, осталась незаконченной, но она тем не менее содержит в себе все необходимое, чтобы дать толчок нашему рассуждению. Названия глав, где речь идет о методе: Историческое наблюдение — Критика — Исторический анализ, — не дают нам никакого повода для сомнений: они свидетельствуют об этапах самосозидания объективности.

Мы обязаны Марку Блоку тем, что он назвал «наблюдением» предпринимаемое историком изучение прошлого: используя выражение Симиана, считавшего историю «познанием по следам», Блок показывает, что эта очевидная зависимость историка не от прошлого объекта, а от оставленных им следов несколько не умаляет значения истории как науки: постижение прошлого по его отразившимся в документах следам есть *наблюдение* в подлинном смысле этого слова; ведь наблюдение ни в коей мере не означает регистрации грубого факта. Воссоздавать, опираясь на документы, событие или, скорее, цепь событий, либо ситуацию, либо институт значит следовать объективности особого рода, впрочем, от этого не менее неопровержимой, чем любая другая: ведь такое воссоздание предполагает, что документ подвергается вопрошанию, его заставляют говорить; что историк, окрыленный тем, что становится лицом к лицу с его смыслом, вырабатывает собственную рабочую гипотезу; такое исследование одновременно поднимает след до уровня документа, обладающего значи-

¹ Недавно было показано, что Фукидид, в отличие от Геродота, был одержим той же идеей строгой каузальности, что и Анаксагор, Левкипп и Демокрит; Фукидид, как и физики-досократики, стремился отыскать принцип движения, который он искал в человеческих обществах, а физики-досократики — в природных вещах.

вающей силой, и прошлое — до уровня исторического факта. Документ не является таковым до тех пор, пока историк не озаботится тем, чтобы задать ему вопрос и тем самым, если так можно выразиться, обосновать его предшествование, опираясь на собственное наблюдение; действуя так, он созидает исторические факты. С этой точки зрения, исторический факт не отличается радикальным образом от других научных фактов, о которых Ж. Кангийем говорил, как бы противореча только что сказанному: «научный факт — это то, что создает наука, созидая саму себя». Здесь также речь идет об объективности — о деятельности, имеющей характер методической активности. Вот почему такая активность удачно называется «критикой».

Мы также обязаны Марку Блоку тем, что он назвал деятельность историка, стремящегося к *объяснению*, «анализом», а не «синтезом». Он имел все основания не соглашаться с тем, будто задача историка заключается в восстановлении вещей «такими, какими они были в прошлом». История претендует не на *оживление*, а на пере-создание, пере-делывание, то есть на ретроспективное создание и составление цепи событий. Объективность истории как раз и заключается в том, чтобы в стремлении к созиданию цепи событий в историческом понимании избегать совпадения, оживления. И Марк Блок подчеркивает, что такого рода работа требует обращения к абстракции, поскольку нельзя достичь *объяснения*, не создав «серий» явлений: экономических, политических, культурных и т. п.; если в самом деле мы не способны разглядеть и идентифицировать *одну и ту же* функцию в *отличающихся друг от друга событиях*, то мы не способны что-либо понять; история существует постольку, поскольку некоторые «явления» обладают длительностью: «В той мере, в какой человеческие феномены исследуются от более древнего к недавнему, они включаются прежде всего в цепь сходных феноменов; классифицировать их по родам значит обнаруживать самые эффективные силовые линии» (р. 74). Исторический синтез существует только потому, что история первоначально предстает в качестве анализа, а не в качестве ощутимого совпадения. Историк, как и любой другой ученый, исследует отношения между явлениями, которые ему удалось вычленил. *Исходя именно из этого* будут настаивать на том, что необходимо понять совокупности, органические связи, которые стоят выше любой аналитической причинности; в таком случае понимание будут противопоставлять объясне-

нию. Однако не стоит делать это различие ключом исторической методологии; как говорит Марк Блок, «деятельность по восстановлению целого должна начинаться только после анализа. Скажем даже так: эта деятельность есть лишь продолжение анализа, его обоснование. Каким образом можно в первоначальном анализе, который является скорее деятельностью созерцания, нежели наблюдения, выделить связи, когда ничто еще не разделено?» (р. 78).

Следовательно, понимание не противостоит объяснению; оно, самое большее, служит ему в качестве дополнения, подспорья. Понимание несет на себе печать анализа — анализ, — который дал ему жизнь. И оно несет на себе эту печать до самого конца: сознание эпохи, которое пытается реконструировать историк в своих самых широких обобщениях, опирается на все взаимодействия и многочисленные отношения, которые он открыл с помощью анализа. Целостный исторический факт, «интегральное прошлое» — это, собственно говоря, и есть Идея в кантовском ее понимании, *никогда не достигаемый предел* обобщающей деятельности, все расширяющейся и усложняющейся. Понятие «интегральное прошлое» является *регулятивной идеей* этой деятельности. Речь не идет о чем-то непосредственном; нет ничего более опосредованного, чем тотальность: эта идея выступает в качестве результата «упорядочивающей концепции», выражающей самое значительное усилие историка по упорядочиванию истории; говоря другими словами (словами науки), это — плод «теории» в том смысле, в каком, например, говорят «физическая теория».

Так что никакая «упорядочивающая концепция» не в состоянии охватить историю в целом: любая эпоха является вместе с тем и результатом анализа; история всегда предстает перед нашим пониманием в виде неких «целостных частей» (если воспользоваться словами Лейбница), то есть в виде «аналитических синтезов» (если обратиться к смелому высказыванию Канта в его Трансцендентальной дедукции).

Итак, история неизменно остается верной своей этимологии: история — это исследование, *ιστορία*. Она с самого начала является не тревожным вопрошанием о приводящей нас в недоумение историчности, о нашем образе жизни и следованиях времени, а *мгновенной реакцией* на эту «историческую» судьбу: эта реакция — наш *выбор истории* как определенно-го *познания*, желание постигать все с помощью разума, сози-

дать то, что Фюстель де Куланж называл «наукой о человеческих обществах», а Марк Блок — «разумным анализом».

Такое стремление к объективности не исчерпывается критическим изучением документов, как считает ограниченный позитивизм: оно включает в себя и широкие обобщения; его специфический рационализм сродни тому рационализму, какой присущ современной физической науке, и истории не пришлось иметь дело с явлениями более низкого порядка.

ОБЪЕКТИВНОСТЬ ИСТОРИИ И СУБЪЕКТИВНОСТЬ ИСТОРИКА

Именно с ремеслом историка — и, следовательно, с данной тенденцией и стремлением к объективности — надо теперь сопоставить современную критику, которая уже полстолетия не перестает твердить о роли субъективности историка в созидании истории.

В самом деле, как мне представляется, не стоит изучать эту субъективность как таковую, не выявив сначала, каковы ее действия: это как раз и означает разумно провести анализ. Осмотрительность требует, чтобы к делу подходили так, как того требует рефлексивная традиция, а именно: чтобы искали субъективность в ее собственных намерениях, делах, произведениях. Не только не существует физики без физика, то есть без поисков и заблуждений, без сомнения, попятных движений, оригинальных решений. Коперниканская революция, совершенная Кантом, состояла не в прославлении субъективности ученых, а в самом открытии субъективности, благодаря которой существуют объекты. Размышлять о субъективности историка значит вести исследование тем же самым способом, каким субъективность, если речь идет о ремесле историка, берется за дело.

Но существует проблема собственно историка, и она касается свойств объективности, о которых мы еще не говорили; они делают из исторической объективности неполноценную объективность по сравнению с той, какой достигли или, по меньшей мере, к какой приблизились другие науки. Я попытаюсь шаг за шагом представить ее черты, не смягчая очевидных противоречий, существующих между этим, новым, этапом рефлексии и предыдущим.

1) Первая черта отсылает нас к понятию исторического выбора; нам никогда не представить полностью его смысла,

утверждая, что историк берет на вооружение рациональность самой истории. Такой выбор рациональности включает в себя другой выбор, осуществляемый в работе историка; этот другой выбор имеет отношение к тому, что можно было бы назвать *суждением о первостепенной важности*, которым руководствуются при отборе событий и определении факторов. Благодаря историка история отбирает, анализирует и связывает между собой только важные события. Именно здесь субъективность историка, если сравнивать ее с субъективностью физика, вторгается в сферу особого смысла, привнося с собой необходимые для интерпретации схемы. Следовательно, именно здесь способность к вопрошанию оказывается важнее способности отбирать те или иные документы. Более того, именно суждение о значимости, отбрасывая второстепенные явления, создает непрерывность: прожитое разрознено, раскромсано на ничего не значащие куски; повествование же внутренне связно и благодаря своей непрерывности обладает означающей силой. Таким образом, даже рациональность истории зависит от суждения о значимости, у которого, кстати, нет твердых критериев. В этом отношении прав Р. Арон, когда он говорит, что «теория предшествует истории».

2) Кроме того, история зависит от различных уровней *привычного понимания причинности*, согласно которому причина означает то «недавнее, еще не устоявшееся, исключительное явление в общем порядке мира» (Марк Блок), то концентрацию сил в ходе постепенной эволюции, то постоянную структуру. В этом отношении труд Броделя «Средиземноморье и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II» знаменует собой рождения метода, нацеленного на распутывание причинных связей и последующего овладения ими: сначала он помещает в условия Средиземноморья непрерывную деятельность, затем отдельные относительно самостоятельные силы второй половины XVI века, и, наконец, серию событий. Такой путь, ведущий к упорядочению причинных зависимостей, весьма значителен в рамках действия исторической объективности. Но это упорядочение всегда будет оставаться непрочным, поскольку целостная композиция не вполне однородных причинных зависимостей, установленных в ходе анализа и конституированных им, ставит проблему, которая едва ли получит решение. Как бы то ни было, в причинности необходимо внедрить психологические мотивы, непременно несущие на себе следы обыденной психологии.

Смысл причинности, на который опирается историк, часто бывает наивным, некритическим, колеблющимся между детерминизмом и возможностью; история обречена на *использование* сразу нескольких объяснительных схем, не подвергая их рефлексии и, может быть, даже не проводя различий между ними: условия, не обладающие силой детерминизма, мотивации, не обладающие силой причин, причины, являющиеся всего лишь обычными влияниями, удобными решениями и т. п.

Короче говоря, историк «использует» способы объяснения, не принадлежащие его рефлексии, и это естественно: объяснением пользуются до того, как овладевают им с помощью рефлексии.

3) Еще одна черта этой неполной объективности зависит от того, что можно было бы назвать явлением «исторической дистанции»; рационально познать значит попытаться опознать, идентифицировать (Кант называл рассудочным синтезом обобщение используемого материала с помощью понятия). Итак, задача истории — давать название тому, что претерпело изменение, что упразднилось, что стало *иным*. Здесь возрождается старая диалектика *того же самого* и *иного*: специалист-историк отыскивает ее, опираясь на вполне конкретные несовершенства исторического языка, или, иными словами, процесса наименования. Каким образом с помощью современного языка, с помощью современного национального языка, обозначить и сделать понятными уже не существующие институты, ситуацию, если не путем использования функциональных сходств, которые вслед за этим подвергаются различению и корректировке? Достаточно вспомнить те трудности, что связаны со словами «*тиран*», «*крепостничество*», «*феодальный строй*», «*государство*» и т. п. Каждое из них свидетельствует о борьбе историка за наименование, которое позволило бы одновременно и уточнять и идентифицировать; вот почему исторический язык с необходимостью является *многозначным*. Здесь именно историческое время вынуждено противопоставлять ассимилирующему разуму свою сугубо диссимилирующую деятельность, свою несогласованность. Исторiku нельзя не считаться с этим свойством времени, в котором мы, вслед за Платоном, признали присутствие феномена несводимого к удаленности от «я», к растягиванию, растяжению, короче говоря, признали факт первозданной инаковости.

Перед нами один из истоков истории, который имеет характер «не-точности» и даже «не-строгости»; исторiku нико-

гда не оказаться в положении математика, который, давая наименование, тем самым определяет контуры понятия: «я называю линией пересечение двух поверхностей...»

Напротив, то, что в точной науке является изначальной деятельностью по наименованию, благодаря которой наука поворачивается лицом к своему объекту, у историка выступает в качестве умения переноситься в другую страну, в иное, как бы гипотетическое, настоящее; эпоха, изучаемая историком, принимается им за настоящее, к которому он апеллирует, за центр временных перспектив: у этого настоящего есть свое будущее, состоящее из ожиданий, неведения, предвидений, опасений людей, а не из того, что, как мы, другие, считаем, наступило; у этого настоящего есть также свое прошлое, являющееся памятью людей о том, что когда-то было, а не тем, что мы *знаем* о его прошлом. Такое перенесение в другое настоящее, которое принимается за некий тип исторической объективности, есть работа *воображения*, временного воображения, если хотите, поскольку другое настоящее представлено, перенесено внутрь «временной дистанции» — в «некогда». Несомненно, это воображение свидетельствует о вступлении в игру субъективности, которую науки, изучающие пространство, материю и даже жизнь, оставляют вне своего внимания. Умение *приближать* к нам историческое прошлое, все время сохраняя историческую *дистанцию*, или, скорее, внедряя в ум читателя представление об удаленности, о временной глубинности, является редкостным даром.

4) Наконец, последняя черта, но не второстепенная, а имеющая решающее значение: то, что история хочет объяснить и, в конечном счете, понять, это — *люди*. Прошлое, от которого мы удалены, есть прошлое людей. Ко временной дистанции прибавляется эта специфическая дистанция, зависящая от того, что «другой» — это другой человек.

Мы сталкиваемся здесь с проблемой интегрального прошлого: именно то, что пережили другие люди, историк стремится восстановить, опираясь на сеть причинных отношений. Именно не исчерпанный в прошлом человеческий опыт ставит задачу интегрального понимания. Именно абсолютная реальность прошлой человеческой жизни стремится восстановить себя в более связном виде, в более дифференцированных и более упорядоченных аналитических обобщениях.

Итак, мы отметили, что интегральное прошлое людей представляло собой *идею*, предел интеллектуального приближе-

ния. Следует также сказать, что этот термин, предвосхищенный симпатией, которая более значительна, чем простое перенесение того, что воображают, в другое настоящее, говорит о подлинном перенесении в другую человеческую жизнь. Симпатия является началом и концом интеллектуального приближения, о котором мы говорили; симпатия дает толчок деятельности историка, как если бы речь шла о чем-то первоначальном и непосредственно данном; она действует как изначальная близость к изучаемому объекту; в ходе длительного анализа она возрождается по ту сторону договоренности как последнее непосредственно данное, как вознаграждение; продуманный анализ является чем-то вроде методического этапа между неосознанной симпатией, с одной стороны, и симпатией сознательной, с другой.

Вот почему история подвижна в той же мере жаждой *встречи*, как и желанием *объяснения*. Историк идет к людям прошлого со своим специфическим человеческим опытом. Момент, когда субъективность историка приобретает способность постигать, наступает тогда, когда история воспроизводит ценности прежней человеческой жизни вне всякой критической хронологии. Это восстановление в памяти ценностей, которое в конечном итоге является единственным доступным нам способом возрождения людей, если не считать нашей способности переживать то, что они переживали, невозможно без кровной «заинтересованности» историка в этих ценностях, без глубинной причастности им; речь не идет о том, что историк должен разделять веру своих героев, — в таком случае мы имели бы не историю, а апологетику, то есть жизнеописание святых; историк должен суметь с помощью гипотезы признать их веру, иными словами, окунуться в проблематику этой веры, постоянно держа ее в «подвешенном состоянии» и «нейтрализуя», как если бы она была ныне существующей верой.

Такое — через «подвешивание» и «нейтрализацию» — принятие верований прежде живших людей является симпатией, свойственной историку; она приводит в боевую готовность то, что мы, опираясь на смещение во времени, называли воображением другого настоящего; это смещение во времени является также перенесением в другую субъективность, принятую в качестве центра перспективы. Эта необходимость зависит от специфического положения историка; историк составляет часть истории — не только в том банальном смысле, что прошлое является прошлым по отношению к настоящему

историка, но и в том смысле, что прежде жившие люди являются частью одного с ним человечества. Таким образом, история является одним из способов, которым люди «воспроизводят» свою принадлежность одному и тому же человечеству; она представляет собой сферу коммуникации сознаний, сферу, разделенную с помощью методологии на следы и документы, стало быть, явно выраженную сферу диалога, где «другой» *отвечает* на вопрошание, а не сферу распавшейся на части тотальной интересубъективности, сферу всегда открытую и ведущую спор.

Здесь мы касаемся другой грани, где объективность истории побуждает проявиться не только субъективность историка, но и субъективность истории.

Прежде чем сделать этот новый шаг, вернемся назад, чтобы подвести некоторые итоги.

Разве только что приведенные рассуждения опровергают наши первые шаги в анализе исторической объективности? Разве вторжение в анализ субъективности историка знаменует собой, как иногда считают, «растворение объекта»? Ни в коей мере: мы лишь уточнили вид объективности, появляющейся на свет благодаря ремеслу историка, вид исторической объективности, существующей наряду с другими видами объективности; короче говоря, мы подошли к *конституированию* исторической объективности как коррелята исторической субъективности.

Вот почему вступившая в игру субъективность является не *какой-нибудь* субъективностью, а именно субъективностью *историка*: суждение о значимости — совокупность схем причинности — перенесение в иное, воображаемое, настоящее — симпатия к другим людям, к другим ценностям и, в конечном итоге, способность встретиться с жившим ранее «другим» — все это делает субъективность историка гораздо более способной к взаимодействию, чем, например, субъективность физика. Однако, тем не менее, субъективность эта не является субъективностью *неустойчивой*.

Когда говорят, что история и историк релятивны друг другу, то за этими словами не стоит ничего. *Кто* он, историк? Ведь объект восприятия релятивен тому, что Гуссерль называет орто-эстетическим телом, то есть обычной сенсорикой; научный объект всегда релятивен нацеленному на него разуму; причем эта релятивность не имеет ничего общего с каким бы то ни было релятивизмом, с субъективизмом типа желания

жить, воли к власти или вопрошания «что я знаю?». Субъективность историка, как любая субъективность ученого, представляет собой победу хорошей субъективности над плохой субъективностью.

После колоссального труда, проделанного философской критикой, которая достигла своего апогея в отмеченной книге Реймона Арона, надо было бы, вероятно, поставить следующий вопрос: что значит *хорошая* и *плохая* субъективность? Как считает Анри Марру, разделяющий многие идеи критической школы, на высшем уровне — на уровне «истории, идущей одновременно и вширь и вглубь», о которой говорят Марк Блок и Люсьен Февр, — находятся ценности, частный, но от этого не менее подлинный, смысл которых выявил позитивизм: «прогресс (в научной методологии) осуществляется путем преодоления, а не путем столкновений: мы оспариваем значение аксиом позитивистского метода, не вдаваясь в их существо; они сохраняют значение на своем уровне, дискуссии же ведутся чуть далее, на шаг впереди: мы поднялись на другой виток спирали»¹. Позитивизм остается на уровне критики документов; к тому же его физическая модель бедна и имеет лишь косвенное отношение к физике физиков. Однако по ту сторону фетишизации факта, ложность которой признала физика, где мы уже не встретим мелькающих перед глазами фактов, позитивизм напоминает нам о том, что ни суждение о значимости, ни теория, ни воображение, ни, особенно, симпатия не вручают историю безразлично какой субъективности, лишенной разума; эти субъективные склонности являются свойствами самой исторической объективности.

После того как мы много раз повторили, что история *несет на себе следы* субъективности историка, следует отметить, что ремесло историка *вращивает* субъективность историка. История создает историка в той же мере, в какой историк создает историю. Или, точнее: ремесло историка создает *и* историю, *и* историка. Порой бывало так, что противопоставляли разум чувству и воображению, но сегодня мы определенно включаем их в рациональность; в свою очередь, рациональность, в пользу которой высказывается историк, ведет к тому, что по самой сердцевине чувства и воображения проходит водораздел, рас-

членяя то, что я назвал бы словами: «я» исследующее и «я» одержимое страстью, то есть «я», способное на злопамятство, ненависть, обвинение. Послушаем еще раз, что говорит Марк Блок: «понимать не значит судить». Старая пословица: *sihe ira nec studio* — справедлива не только в устах критика документализма; однако на уровне самых высоких обобщений ее смысл становится более утонченным и вычурным. Не следует к тому же упускать из виду суждение о том, что это одержимое страстью «я» вовсе не является тем, кто мечет громы и молнии; может быть, очевидная «апатия» гиперкритики дискредитирует известные и малоизвестные ценности, встречающиеся на ее пути; такого рода интеллектуальная озлобленность свойственна одержимому страстью «я» на том же основании, на каком политическая страсть уклоняется от современной политической борьбы и устремляется в прошлое.

Следовательно, не существует истории без *ἐποχή* повседневных субъективных усилий, без рождения одержимого исследовательской страстью «я», от которого история получает свое доброе имя. Ведь *ιστορία* и есть эта «резервная сила», это «следование неожиданному», эта «открытость иному», в которых преодолевается плохая субъективность.

На этом мы заканчиваем первый этап размышлений: сначала объективность возникает перед нами как *научная* интенция истории; затем она говорит о расхождении между хорошей и плохой субъективностью историка; определение объективности из «логического» превращается в «этическое».

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ

Но исчерпывается ли размышление о субъективности в истории вопросами о субъективности *историка* и о выделении внутри самого *историка* субъективности, обладающей исследовательским пафосом, и субъективности, одержимой страстью?

Вспомним нашу исходную точку и многочисленные «интересы», существующие в истории: мы все еще ждем от истории, что она приведет к возникновению другой субъективности, отличной от субъективности историка, создающей историю, субъективности, которая была бы субъективностью истории, самой историей.

Однако такая субъективность, вероятно, относилась бы не к ремеслу историка, а к работе *читателя* — любителя исто-

¹ «De la logique à l'éthique en histoire». In: Revue de Métaphysique et de Morale. 1949, N 3-4, p. 257. — Я выражаю здесь мое полное согласие с книгой: H.-I. Marrou. «De la connaissance historique». Ed. du Seuil, 1954.

рии, каковыми мы все являемся; философ имеет все основания находиться среди нас. История историка *записывается* или преподается, и она, как любое записанное произведение и предмет преподавания, получает свое завершение только в читателе, ученике, публике. Именно это «возобновление» читателем-философом истории, написанной историком, ставит проблемы, к которым мы теперь и перейдем.

Я оставляю в стороне использование истории в качестве до-сужего чтения, дающего «удовлетворение от знакомства с необычными вещами», короче говоря, в качестве экзотики; как бы то ни было, мы уже видели, что такое удаление от собственного «я» свойственно историческому сознанию и в этом своем качестве является необходимым этапом в философском использовании истории: ведь если бы история не переносила нас в чужие страны, то как могли бы мы с ее помощью обрести субъективность менее эгоистическую, более опосредованную и, в итоге, более человеческую? Еще менее я буду говорить об истории как источнике предписаний: пусть осознание, о котором мы намереваемся говорить, будет заимствованием ценностей, возникающих в ходе истории, и так или иначе послужит нашему образованию, даже если мы не сводим к этому дидактическому употреблению главное предназначение истории. История воспитывает нас по ту сторону наших расчетов, если мы принимаем ее должным образом.

Я здесь рассмотрю, стало быть, исключительно такое обращение к истории историков, какое свойственно *философу*: философ по-своему завершает в себе работу историка; своеобразие этого заключается в том, что философ делает возможным совпадение *собственного* «осознания» с «осознанием» *истории*.

Я не скрываю, что такая рефлексия свойственна не всем концепциям философии; тем не менее я верю, что она имеет значение для целой группы философских концепций, которые в широком смысле слова можно было бы назвать рефлексивными и к которым были причастны Сократ, Декарт, Кант, Гуссерль. Все эти концепции заняты поиском *подлинной* субъективности, *подлинной* деятельности осознания. Что мы должны без конца открывать и открывать, так это то, что путь, ведущий от «я» к «Я»¹ — и именно это мы будем называть

¹ К Я и к Мы. Но это одно и то же, поскольку речь идет о личном местоимении в единственном и множественном числе.

осознанием, — проходит через определенное размышление об истории, а также то, что этот обходной маневр рефлексии через историю есть способ, какой использует философия, чтобы работа историка получила свое завершение в сознании читателя.

Такое завершение истории историков в философском акте может осуществляться по двум направлениям: путем, прочерченным «логикой философии», занятой исследованием связанного смысла в истории; путем «диалога» — всякий раз специфического и исключительного — с философами и отдельными философскими позициями.

1. История как «пришествие» смысла

Пойдем по первому пути, проложенному Контом, Гегелем, Брюнсвиком, Гуссерлем (в конце жизни), Эриком Вейлем; вопреки значительным различиям, существующим в их интерпретациях разума и истории, всех этих мыслителей объединяет общее убеждение: путь ясности, которую «я» ищет относительно себя самого, проходит через историю сознания. «Короткий» путь самопознания и «длинный» путь истории сознания совпадают друг с другом. Мне необходимо знать историю, чтобы выйти за пределы моей частной субъективности и почувствовать себя — в себе самом и вне самого себя — *человеком*, Menschsein. Пример Гуссерля, которого я знаю лучше других, с этой точки зрения весьма примечателен: этот по существу своему субъективный мыслитель был сторонником исторического объяснения событий: достаточно было нацизму подвергнуть обвинению сократическую и трансцендентальную философию, чтобы профессор из Фрейбурга попытался примкнуть к великой традиции рефлексивной философии и с ее помощью постичь *смысл* западной цивилизации.

Вот оно великое слово: *смысл*. Опираясь на историю, я стремлюсь оправдать *смысл* истории «конкретного» сознания.

Не будем торопиться навстречу трудностям, которые встанут на пути этого стремления. Попытаемся сначала хорошенько понять, чего *ждет* философ от такого демарша и что на деле он *предполагает* предпринять.

Философ ждет, что определенное совпадение «короткого» пути самопознания и «длинного» пути познания истории *станет ему оправданием*. Именно потому, что философ находит-

ся под угрозой и пребывает в нерешительности — иными словами, в униженном положении, — ему более всего свойственно апеллировать к истории; сомневаясь в себе самом, он хочет обрести собственный смысл, познавая смысл истории и поднимаясь к вершинам своего сознания. Таким образом, перед нами философ, который сам пишет историю, делает из истории историю трансцендентального мотива, историю *Cogito*. Именно такого самооправдания философ ждет от такой истории сознания.

Отметим теперь, что предполагает такого рода ожидание: оно предполагает, что совпадение смысла моего сознания и смысла самой истории возможно; философ делает ставку на определенную телеологию истории. Иными словами, история как поток *событий* должна быть таковой, чтобы сквозь этот поток мог пройти человек, чтобы *пришествие* человека было опосредовано.

Очевидно, что такое предположение двойственно: оно имеет отношение и к разуму, и к истории; если говорить о разуме, то философ предполагает, что разум продвигает историю вперед, поскольку он принадлежит к разряду требований, задач, должного, регулятивной идеи, а задачи реализуются только в истории; если говорить об истории, то философ предполагает, что история обретает свою собственную человеческую характеристику через возникновение и возрастание ценностей, которые философ в состоянии отыскать и понять в качестве развития сознания. Таково двойственное предположение философа: это — двойная ставка, которую философ делает, с одной стороны, на историчность разума, а с другой — на значение истории. Рождение и развитие философии в Греции и в странах Запада является для него подтверждением и залогом того, что эта двойная ставка не была напрасной. История философии предстает перед ним как соединение историчности разума и значения истории.

Вот чего философ — по крайней мере, философ сократический, трансцендентальный, рефлексивный — ждет от истории и на что надеется в своем ожидании. Я догадываюсь, с каким недоверием профессиональный историк встретит такой вывод; его осмотрительность должна помочь нам выявить значение и границы философского обращения к истории.

Прежде всего, профессиональный историк наотрез откажется идентифицировать историю с историей философии и, шире, с историей сознания, а в конечном итоге — с неким при-

шествием. Он, вне всякого сомнения, скажет, что смысл истории, телеология истории полностью недоступны ему, что они не относятся к компетенции «профессионального историка» и что предположение о существовании некоего смысла также не является необходимым для «апологии истории». Расширение и углубление истории, на что он рассчитывает, историк ищет, опираясь не на рациональный смысл, а, скорее, на сложность и богатство связей между географическими, экономическими, социальными, культурными и подобными факторами... Согласно ему, человечество бесконечно разнообразит себя в своей фактической реальности, так что оно не может унифицироваться на законном основании. В целом историк будет питать недоверие к философии и более всего к философии истории. Он будет опасаться, как бы последняя не похоронила историю с помощью систематизации, не убила бы ее как *historia*. Он противопоставит объективность, которую сумеет достичь благодаря собственной субъективности историка, философской субъективности, в которой философ предпочтет растворить и ту и другую.

Спротивление и упорство историка вполне оправданы, а мы тем не менее обнаруживаем подлинный смысл истории сознания. Философу не пристало спрашивать об этом историка; однако если он спрашивает его, то справедливо получает отрицательный ответ. Ведь история сознания принадлежит компетенции философа, историка философии, если хотите: история философии является делом философа.

Почему? Потому что именно философ составляет эту историю с помощью операции второго уровня, с помощью «*осознания*». Философ поставил перед историей (перед историей историков) определенного рода вопрос, который свидетельствует о «выборе философа» в том смысле, в каком мы только что говорили о «выборе историка». Эти вопросы касаются возникновения ценностей познания, деятельности, жизни и существования во времени, свойственном человеческим обществам. Решившись на подобное прочтение, философ остается верным своему проекту, выполняя его. И поскольку он также обладает ограниченной субъективностью и подходит к этому смыслу истории с предубеждением, как к тому, что следует еще отыскать (кто не ищет, тот ничего не находит), философ отыскивает в истории тот смысл, какого он ждет от нее; это порочный круг, скажут нам? Вовсе нет, этот смысл как раз остается на уровне предчувствия, поскольку история не пред-

лагают своего посредничества, чтобы поднять это предчувствие смысла до подлинного — внятного и отчетливого — понимания. Можно сколько угодно критиковать различные истории сознания — «Курс позитивной философии» Огюста Конта, «Феноменологию духа» Гегеля, «Прогресс сознания в западной философии» Брюнсвика, «Кризис европейских наук» Гуссерля, «Логику философии» Эрика Вейля; но единственный способ подвергнуть их критике состоит в том, чтобы предложить другую историю сознания, которая была бы много лучше, чем их истории, то есть одновременно и более широкой и более связной, или сделать что-то совсем иное, о чем речь пойдет дальше. Но, поняв однажды, что эта история является *построением* второго уровня, актом философской ответственности, а не историей историков, не абсолютной реальностью, не историей самой по себе, мы, тем не менее, не сможем представить себе, какие возражения профессиональный историк в состоянии выдвинуть против такой акции. Используя слова Эрика Вейля, я бы сказал, что история историков вызывает к жизни человеческие «позиции»; философ благодаря своей специфической деятельности по «осознанию» возводит «позиции» в ранг «категорий» и ищет связный порядок категорий в «связном дискурсе»; но тогда эта история духа перестает быть историей историков и становится «логикой философии».

Мне кажется, что такого рода позиция приглушает слишком уж скандальные для историка претензии философов трактовать историю как пришествие смысла.

Поскольку такой смысл возникает специфическим путем «осознания», то между *событием* и *пришествием* сохраняется разрыв. История историков не поглощается этой историей, полагающей значения. Она, напротив, всегда предполагается в качестве обширной основы для выработки принимаемых философом позиций. Более того, история историков, не удовлетворяясь тем, что она питает историю философии, выступает как постоянное предупреждение об опасностях, подстерегающих это начинание: она напоминает философу-рационалисту о важности того, что он не принимает в расчет, что он отказывается тематизировать, ссылаясь на собственный выбор философа-рационалиста; история историков напоминает философу о том, из какой бессмыслицы он черпает свои ресурсы. Но философа не смутят безрассудства, заблуждения, всеядность, которые демонстрирует история, поскольку он

знает, что его история не является открытием: ею овладевают, исходя из задач, диктуемых разумом.

Однако надо продвигаться вперед: история сознания отказывается не только от одной бессмыслицы (по крайней мере, той, что является таковой с точки зрения философского разума); она отказывается от всего индивидуального, не поддающегося систематизации, исключительного. Но является ли своеобразный, ни с чем не сравнимый характер каждой отдельной философии столь же важным аспектом истории, что и рациональность ее совокупного движения?

2. История как сфера интерсубъективности

Итак, мы подошли к иному, философскому, прочтению истории: вместо того чтобы искать масштаб и систему, философ, занимающийся историей, ищет интимное и своеобразное; он может обратить свой взор к частной философии и попытаться понять, каким образом в ней связываются воедино вся проблематика отдельной эпохи и влияния прошлого: вместо того чтобы включать эту философию в движение истории, он будет рассматривать прошлое этой философии в качестве мотивации, воздействующей на нее и впитываемой ею; короче говоря, история, вместо того чтобы следовать путем поступательного развития, будет завязываться в узлы, образуя личности и произведения; философ, занимающийся историей, будет стараться ответить на вопрос, который другой философ сумел сформулировать и поставить, — животрепещущий вопрос, который соответствует существу самого мыслителя; это продолжительное знакомство с одним автором или небольшой группой авторов будет сужаться и становиться исключительным, таким, какое бывает между друзьями. Глубина этого отношения не позволяет ему распространить указанный способ общения на всех философов, всех мыслителей, всех людей, все общество.

Эта способность философии создавать историю не шокирует профессионального историка, как это бывало ранее. Таким образом, историк, размышляющий о собственном положении внутри человечества, приходит к тому, что он воспринимает изучаемую им историю включенной в целостный контекст общающихся друг с другом сознаний; сфера, которую историк выделяет в этом целостном интерсубъективном пространстве, ме-

тодологически определяется одним лишь условием — познанием следов, иными словами, главенствующей ролью документа. Вот почему встреча в рамках истории никогда не станет диалогом, поскольку существеннейшее условие диалога — это *ответ* другого на поставленный вопрос: история — это такая область общения, где отсутствует взаимность. При таком ограничении история остается сферой односторонней дружбы, какой, например, бывает безответная любовь.

Станет ли выбор, осуществленный великими философами, особой темой, шокирующей историка? Историк философии отнюдь не претендует на то, чтобы история достигала своей высшей точки в учении нескольких гениальных философов; он просто делает иной, нежели историк, выбор — в пользу исключительных людей и их произведений, поскольку последние, в их своеобразии, не поддаются обобщению, явной типологизации (реализм, эмпиризм, рационализм и т. п.); выбор такого рода прочтения предполагает, что экономические, социальные, политические факторы берутся *исключительно* как влияния, ситуации, благоприятные стечения обстоятельств, способствующие появлению творческих мыслителей и оригинальных произведений. Такой творец и такое произведение становятся в данном случае центрами гравитации, средоточием и уникальными носителями всех испытываемых влияний и всех воздействий. История же понимается как серия непрерывных зарождений, каждое из которых требует новых встреч и самоотверженности.

Я представил два параллельных друг другу способа прочтения истории философами. История историков такова, что она может и должна быть «востребована» философией, использующей два различных стиля, которые являются двумя различными способами выявления субъективного аспекта истории. А именно, во-первых, как уникального человеческого сознания, чей смысл пребывает в движении, представляя собой непрерывную цепь, состоящую из логических моментов; и, во-вторых, как множества зарождений, как их прерывистой цепи, каждое звено которой имеет свой смысл. Самый последовательный гегельянец, ревностно взявшийся трактовать историю как возвращение духа к себе, не мог бы помешать тому, чтобы рождение таких мыслителей, как Декарт, Юм или Кант, стало событием, не похожим на пришествие разума, благодаря частному дискурсу, который встраивается в целостный дискурс.

Эта двоякая возможность философского прочтения истории может стать поучительной для профессионального историка, поскольку она выявляет парадокс, скрытый в любой истории и выходящий на свет только благодаря постижению общей истории в сознания или сознаний. Этот скрытый парадокс таков: мы говорим *история — в единственном числе*, поскольку надеемся, что человеческий смысл объединяет и делает доступной разуму единую историю человечества; именно этот внутренне присущий истории момент пытался выявить философ-рационалист, пишущий историю сознания; но мы говорим также: *люди — во множественном числе*, определяя историю как знание о людях прошлого, поскольку надеемся, что личности возникают как многочисленные очаги человечества; именно эту догадку высказывает экзистенциальный философ, обрекая себя на своеобразную деятельность, в ходе которой космос организуется вокруг уникального центра, каковым, вкуче с мышлением, является существование.

Для нас, людей другого склада, история, как мы предполагаем, является непрерывной и прерывной — непрерывной, поскольку обладает уникальным смыслом, пребывающим в движении; прерывной — поскольку представляет собой созвездие личностей. Отсюда следует, что в ходе философского осмысления истории ее потенциальная рациональность и историчность подлежат *разложению*. Можно смело сказать, что такого рода удвоение оказывает воздействие не только на наше представление о времени, чья структура в ходе философского осознания истории предстает антиномичной, но и на наши суждения об истине. Ведь антиномичность исторического времени является не антиномичностью смысла и бессмыслицы, как если бы смысл находился только по одну сторону, а антиномичностью смысла самой истории. Понятие смысла не исчерпывается этим развитием, этой сцепленностью; узловые моменты истории, каковыми являются события, представляют собой отнюдь не очаги иррациональности, а организующие центры и, следовательно, центры значений. В противоположность первому прочтению можно, вслед за П. Тевеназом, сказать, что «самым реальным является то событие, которое в наибольшей степени предъявляет себя сознанию в качестве организующего центра исторического развития. Сила, с которой оно заявляет о себе, — в распространении его влияния, в том, что оно для нас выступает в качестве движущего момента истории, сообщающего ей значение. Действительно, речь идет о событиях, со-

ставляющих реальность истории, обосновывающих ее рациональность и придающих ей смысл. Значение истории не лежит вне событий, и если история имеет смысл, то это потому, что одно или несколько центральных событий (разумеется, всегда наславляющихся одно на другое в осознании историчности) дают ей смысл, потому что событие есть одновременно сам смысл» («Événement et historicité». In: «L'Homme et l'Histoire». P. 223–224). Следовательно, историю можно трактовать как экстенсивное развитие смысла и как излучение смысла из многочисленных организующих очагов, причем ни один человек, погруженный в историю, не в состоянии диктовать всеобщий смысл через этот излучающийся смысл. Любое «повествование» принимает участие в этих двух аспектах смысла; будучи единством композиции, оно участвует в общем порядке, объединяющем события; будучи драматическим рассказом, оно переходит от одного узла событий к другому, перескакивает с одного бугорка на другой.

В конечном счете антиномичность исторического времени является тайной пружиной нашего колебания между двумя основными «настроениями», если иметь в виду собственную историю людей: в то время как трактовка истории как пробуждения сознания совершается на оптимистической ноте, понимание истории как излучения, идущего из очагов сознания, ведет скорее к трагическому видению человека как противоречивого существа, которое всегда способно продолжать начатое и вместе с тем отступать назад.

Может быть, целью любой истории является подготовка к такому двойственному прочтению и к такому фундаментальному колебанию, тогда как понимание истории в качестве истории философского осмысления *субъективности* дает возможность проявить себя скрытому внутри разладу. По крайней мере, этот разлад — на уровне рефлексии об истории — ретроспективно освещает и объясняет заблуждения историка, колеблющегося между событийным и структурным прочтениями истории, между персонажами, проживающими свой век, и факторами постепенной эволюции, то есть постоянными явлениями географической среды; историк должен одновременно заниматься несколькими вещами, так как он работает, невзирая на существование двух историй субъективности; он пишет не историю субъективности, а историю людей во всех аспектах их жизнедеятельности: экономическом, социальном, политическом, культурном. Философские расхож-

дения постериорны по отношению к выбору философа. Однако необходимость такого рода расхождений ретроспективно объясняет то, что методологические трудности историка имеют свои *основания* и что, несмотря на свою принципиальность, он должен в равной мере заниматься и событийной историей и историей структурной.

И это не единственное преимущество, которое может получить историк, подходя к своей работе с философской точки зрения; он уясняет задним числом не только то, что его труд встречает на своем пути множество противоречий, но и существо собственных намерений. В самом деле, философский акт дает рождение человеку как сознанию, как субъективности; этот же акт бросает вызов историку и, может быть, способствует его пробуждению. Он напоминает историку, что оправданием его деятельности является человек и ценности, которые он открывает или сам разрабатывает в условиях цивилизации. Это напоминание звучит как набат, когда историк забывает о своем главном назначении, поддаваясь *гипнозу ложно понятой объективности*, то есть истории, где действуют одни лишь структуры, силы, институты и где нет людей и человеческих ценностей. Таким образом, философский акт ведет, *in extremis*, к различению между истинной и ложной объективностью, или, точнее, я бы сказал, между объективностью и пренебрегающим человеком объективизмом.

Ремесла историка, как представляется, достаточно для того, чтобы различать хорошую и плохую субъективность историка, а ответственность философской рефлексии послужит, вероятно, различению хорошей и плохой объективности истории; ведь именно рефлексия постоянно убеждает нас в том, что *объект* истории — это сам человеческий *субъект*.

История философии и единство истины

Quo magis res singulares intelligimus
eo magis Deum intelligimus.

Spinoza

Тот, кто преподает *историю философии* — или в ходе философского образования просто изучает ее как одну из дисциплин, — сталкивается с проблемой *философского значения* истории философии. Этот вопрос касается *смысла* деятельности историка философии; но он также относится к тому особому рода философу, который, я хочу сказать, вполне сознательно, на свой страх и риск, не оглядываясь на прошлое, посвящает себя исследовательской деятельности: ведь и он прекрасно понимает, что если философия продолжает свою жизнь, то это потому, что существуют философы, что история философии постоянно побуждает нас жить с ними бок о бок и погружает нас в их атмосферу: даже оригинальный философ не может обойтись без Сократа, Платона, Декарта, Канта; для тех, кто занят поиском истины, история философии должна иметь смысл.

Что стоит за утверждением о том, что философия существует и продолжает существовать только в качестве истории, которую создают *философы*, и что она становится нашим достоянием лишь благодаря истории, которую повествуют нам историки философии? Я не стану пытаться дать на этот вопрос четко сформулированного ответа, опирающегося на догматические идеи. Я, скорее, выскажу ряд *предположений*, где выводы опираются на предшествующие исследования, которые будут скорректированы путем критического изучения первоначальной проблемы.

I

Нашей исходной точкой будет *апория*, загвоздка, в ходе решения которой мы будем последовательно углублять ее смысл. Эта апория возникает, как только мы противопоставляем исто-

рическое существование философии идее истины в том ее виде, в каком она, в первом приближении, предстает перед нами. В самом своем первоначальном смысле истина предстает перед нами в качестве регулятивной идеи, в качестве задачи, нацеленной — идет ли речь об объекте или о субъекте — на унификацию познания, то есть на устранение разнообразия, существующего как в сфере нашего знания, так и в сфере мнений. Именно такая идея истины сообщает нашему историческому бытию некую болезненность, вносит в него беспокойство и толкает к разочарованиям, побуждая нас видеть завершенность знания в его единстве и неизменности. Я полагаю, что следует исходить из этой апории, даже из ее первоначальной формы, принимая ее за первое приближение к нашей проблеме. С одной стороны, философские учения следуют одно за другим, противореча друг другу и разрушая друг друга, что ведет к появлению изменяющейся истины; история философии в таком случае превращается в урок по скептицизму; с другой стороны, мы верим в истину, для которой согласие умов было бы если не критерием, то по меньшей мере верным признаком; если любая история ведет к развитию зачаточных форм скептицизма, то любая претензия на истину толкает к развитию зачаточных форм догматизма и в итоге история предстает как история ошибок и заблуждений, а истина — как временная приостановка хода истории.

Мне думается, что следует со всей серьезностью рассмотреть это первое приближение к проблеме вместо того, чтобы сразу же отворачиваться от нее; нет такого историка философии, который не впадал бы в уныние, заглядывая в бездну мелькающих перед ним разночтений; и, тем более, нет такого философа, который не приходил бы в возбуждение, предвкушая всемогущество обретаемой истины, которая в мгновение ока отменяла бы историю: разве Декарт и Гуссерль не думали о том, чтобы положить конец блужданиям истории, разве не отвергали они историю как то, из чего их вырвала истина; под напором сомнения история погружалась во тьму.

Следует не только со всей серьезностью отнестись к этому первому приближению к проблеме, но и, вопреки скороспелым решениям, поддержать идею противоречия, существующего между историей и истиной. Самое посредственное здесь решение — это эклектика, самое соблазнительное — то, которое говорит о логике, имманентной истории.

Эклектика не заслуживает длительного изучения, как бы ни были заманчивы уловки и наипростейшее решение про-

блем, то есть философское словоблудие. Значительные системы, выступающие в поддержку эклектики, в конечном итоге говорят одно и то же, если, по меньшей мере, отделить существенное от второстепенного. Истина в таком случае выступает как некая пристройка к разрозненным, но скрепленным друг с другом истинам. В действительности история философии, согласно эклектике, зиждется на стыдливости философии; эклектик будет искать в истории не связанные между собой элементы вполне заурядной философии. Гениев привлекает талант эклектика. Однако в этой вульгарной форме нас удивляет порок, свойственный всем концепциям истории философии, которые подспудно являются концепциями философии истории: философия — собственная философия историка — носит особый характер и помещается в конец истории в качестве цели, к которой в прошлом были устремлены все усилия. История устремляется ко мне: я являюсь венцом истории; закон построения истории философии является смыслом *моей* философии.

Этот весьма очевидный порок эклектики свойствен и гегельянству. У философии должна быть своя внутренняя история, поскольку единство намерений не может не проявиться в ее развитии. Следовательно, можно отыскать закономерность внутреннего движения вперед, считая попятные ходы и видимые просчеты философской рефлексии своего рода «уловки» разума, педагогическим приемом разума.

Такое решение весьма привлекательно, поскольку позволяет примирить историю и разум, сообщая смысл истории и содействуя движению разума; в то же время представляется, что оно одно способно дать значение выражению «*история философии*», той единственной философии, выступающей в качестве единственного движения, которым следуют все философские учения; более того, оно сообщает автономии «философской линии» в общем потоке социального мышления и деятельности: связывая каждую фазу истории философии с предшествующей, философия истории соединяет единую философскую линию с другими линиями — экономической, религиозной, лингвистической и др. Вот почему указанное решение весьма привлекательно. Я полагаю, однако, что надо иметь мужество, чтобы отказаться от него и *создавать историю философии без философии истории*. Если в самом деле считают ту или иную философию единственно возможной, то утрачивают все другие философские учения. Это происходит

по двум причинам. Во-первых, приносятся в жертву глубинное своеобразие, специфическая устремленность, уникальное видение реальности, предлагаемые нам философией. Необходимо, чтобы каждый философ включился в определенный ряд, продолжая дело своих предшественников и готовя себе последователей; необходимо, чтобы из абсолютного центра мышления он превратился в один из моментов диалектического движения, в точку перехода, каковыми являются индивидуальные организмы, о которых Бергсон говорил как о переходных точках в течении жизни. Во-вторых, возможно, наиболее значим тот философ, который включается в историческое движение философии и служит всем другим мыслителям своего рода авторитетом, чья позиция прямо противоположна прямолинейности историка: он, как мне представляется, с самого начала готов «перенестись в чужие владения», подчиниться законам «другого» и видеть в своем исследовании осуществление коммуникации и, я осмелюсь сказать, милосердия. Итак, философы, которые превращают историю философии в философские концепции истории, не только не питают уважения к различным философским учениям, не совпадающим с намерениями великих философов, но и вменяют в обязанность истории завершить свой ход вместе с ними. Величественные концепции философии истории совершали ту же ошибку, что и презираемая ими эклектика: они останавливали движение истории с уходом из жизни последнего философа истории.

Трудность осталась по-прежнему непреодоленной: зияющая пропасть между задачей отыскания единственной истины и историей множества философских учений не исчезла.

II

Может быть, стоило бы поставить вопрос о терминах, в которых выражается противоречие, чтобы повысить статус *лишенной жизни дилеммы до живого парадокса*. Сначала мы коснемся второго приближения к отмеченной трудности, углубляя нашу идею истории философии, а затем — третьего, внося соответствующие поправки в наше понимание истины.

По правде говоря, история философии может представлять собой лекцию по скептицизму, если видеть в ней серию меняющихся решений неизменных проблем — тех, что называют вечными (свобода, разум, реальность, душа, Бог и др.). Если

проблемы остаются неизменными, а их решения постоянно меняются, то противоречие между системами существует только при условии, что одна и та же проблема понимается идентичным образом. Это первое предположение связано со вторым: меняющиеся ответы на одни и те же неизменные проблемы носят типичный характер: реализм, идеализм, материализм, спиритуализм.

Итак, нам предстоит обсудить интерпретацию философий как типичных ответов на анонимные и абстрактные проблемы, которые передаются из одних рук в другие. Следовательно, нам необходимо вернуться к предварительно поставленному вопросу: *что значит понять ту или иную философию?*

Я буду исходить из замечаний Э. Брейе, сделанных им в двух первых главах книги «Философия и ее прошлое» и прежде всего в главе «Причинность в истории философии». Э. Брейе различает три уровня в работе историка философии: внешняя история, в соответствии с которой в философии видят лишь факт культуры, совокупность представлений, которые являются предметом изучения социологии, психологии и даже психоанализа и экономики. С этой точки зрения, философия представляет всего лишь социальных или психологическим явлением, существующим наряду с другими явлениями; связь философии с философом умалется в пользу исторического контекста. Философия является не чем иным, как симптомом. Такая позиция вполне оправдана в рамках *объективной* трактовки общества и психики; ей, однако, недостает того, что было бы сердцевинной философской интенции; с точки зрения не-философа, история философии низводится до уровня истории идей, социологии знания; но для некоторых людей история философии выступает в качестве философской деятельности (мы вскоре вернемся к этому вопросу, когда будем уточнять нашу идею истины). На следующей ступени находится критическая история, которая ближе всего к намерениям самого философа: она ищет *истоки*; подчеркнем это слово: не причины, а именно истоки, то есть влияния, которые не только оказывались, но и были усвоены и, в некотором смысле, получили предпочтение. Таким образом, эта критическая история, которую надо постоянно создавать и которая входит составной частью в познавательную деятельность историка философии, не является самодостаточной; ведь если ищут исток той или иной теории, то систему разбирают на составные части, чтобы затем восстановить ее по осколкам, руководствуясь веяниями прошлого; в таком случае у одного и

того же намерения находят множество истоков; так что, чем больше *объясняют*, опираясь на истоки, тем менее *понимают* саму систему (в итоге философия перестанет существовать, поскольку каждая система должна будет подвергнуться разложению на составные части и останутся одни только «волокна» мышления, которые будут переплетаться друг с другом и отдаляться друг от друга, но ничего нового так и не возникнет); я считаю, что такая критическая история не является самодостаточной, поскольку она не в состоянии учитывать органическое единство, организующий принцип, которые делают философию связной. Подлинный историк заранее доверяет автору и до самого конца делает ставку на связность; понять — значит понять, исходя из единства; понимание, следовательно, противопоставляет центростремительное движение к главенствующей интуиции и центробежное движение объяснения, опирающегося на истоки. На языке Э. Брейе это звучит так: проблема истории философии — это проблема концентрации влияний в «личных интуициях, являющихся для истории философии чем-то вроде абсолюта» (р. 109). Итак, мы пришли к необходимости искать в различных философских учениях «непосредственные и неустраняемые интуиции» (р. 105). Здесь обнаруживается родство данной точки зрения с позицией Бергсона, высказанной им в «Философской интуиции», а также и с мнением К. Ясперса, на которого Брейе неоднократно ссылается.

Вот в каком направлении мы можем теперь продолжать наше исследование, чтобы изменить нашу начальную апорию истории и истины. Скептицизм, говорили мы, связан: 1) со сведением философий к *типичным* решениям (знаменитые «*измы*», о которых говорится в учебниках); 2) с тем, что эти типичные решения противоречат существованию неустраняемых вопросов. Рассмотрим поочередно эти две позиции.

1. Понять философию означает постичь либо ее главенствующую интуицию, либо направление развития, либо органические связи, либо систематическое единство. *Типология* принадлежит классифицирующему мышлению; она, несомненно, имеет педагогическую функцию, поскольку ориентирует ум начинающего исследователя на постановку проблем и отыскание решений; она формирует внимание, руководствующееся в каком-то смысле путеводной нитью *Weltanschauung*, мировоззрения — в той или иной мере безличностного и анонимного; короче говоря, она служит идентификации философии при первом приближении, относя ее к той или иной родственной

группе (рационализм, эмпиризм и др.). Однако подлинно историческое понимание начинается в тот самый момент, когда приостанавливается работа по идентификации: теперь необходимо перейти от рационалистического, реалистического и других типов к специфической философии. Специфику философии составляет ее единство. Речь идет, если прибегнуть к языку Спинозы, не об *общем роде*, а о *специфической сущности*. Итак, переход от типа, рода к специфической сущности представляет собой подлинную революцию, одним из моментов которой было мышление Платона, поставившее под сомнение реализм и идеализм привычных классификаций; ту же операцию проделал Беркли, но в другом — весьма специфическом — направлении, и мне близка своеобразная позиция этих философов. Дело не в том, что наиболее оригинальные философские учения не поддавались такого рода классификации: было фатально неизбежным, чтобы они сами подчинились ей, поскольку в сознание их эпохи проник дух анонимности и они только повторяли его, не превращая в нечто своеобразное; так, схема трех ипостасей была для любой философии александрийского периода *Selbstverständlichkeit*, общим способом распределения бытия, который можно отыскать у авторов-неоплатоников, но не у Плотина.

Итак, любое философское учение готово подчиниться типологии в той мере, в какой оно включает в себя момент анонимности. К этому следует еще добавить, что полемическое отношение к другим философским учениям ускоряет процесс окостенения, к которому ведет следование типичности. Философия не только усваивает анонимность, но и порождает ее; это вполне соответствует действительности: большинство терминов, употребляемых при типологизации, были сомнительными — с их помощью ниспровергатели пытались словно в крепость заточить своих противников, где они погибли бы от истощения. Типология не была только невинным педагогическим приемом, который готовил ко встрече с философией, очерчивая некую сферу, место, где можно было бы ее постичь; типология также сбивала с толку своими безжизненными абстракциями, какими так богата история идей: на месте своеобразных философских позиций она видела только их пустую скорлупу, их кожу, подвергшуюся социализации.

Следует внимательнее присмотреться к смыслу этих философских *своеобразий*; мы глубоко заблуждались бы, относя их исключительно на счет субъективности самих философов; это

означало бы подвергать философские концепции литературному объяснению, психографии или психоанализу; для истории философии важно то, что субъективность Платона или Спинозы преодолевалась в их *трудах*, в совокупности значений, в которых биография автора либо проявляет, либо маскирует себя, и в том и в другом случае растворяясь в *смысле*; вопрос о своеобразии — это вопрос о смысле деятельности, а не о смысле пройденного автором жизненного пути. Тем не менее остается верным то, что «Этика» является экзистенциальным проектом Спинозы, однако для историка философии важно то, что человек по имени Спиноза реализовал свой проект в «Этике» иным способом, нежели ходом своей жизни. Именно смысл деятельности, «философема» Спинозы является той *специфической сущностью*, к которой будет стремиться приблизиться историк.

2. Теперь мы можем перейти непосредственно к идее вечных, неизменных проблем; если взять философию в ее конкретной целостности, то проблема или проблемы, какие она ставит, включаются в своеобразие автора, даже если он наследует их из традиции; они, как и их автор, становятся уникальными и превращаются в составную часть его ни с чем не сравнимой судьбы. Более того, великий философ — это прежде всего тот, кто радикальным образом изменяет предшествующую проблематику, перекраивая главнейшие вопросы по новым лекалам. Он в большей мере является человеком вопрошающим, нежели отвечающим на поставленные вопросы. Великий философ — тот, кто первым испытал чувство удивления по поводу бытия в мире, и это удивление стало началом нового способа философствования — задавать сугубо личные вопросы; его философский разум — это прежде всего умение задавать собственный вопрос, придавая ему всеобщую форму: картезианская проблема достоверности, кантовская проблема *априорных* синтетических суждений. Если мы движемся к новой философии скорее путем постановки вопросов, чем предложения решений, мы имеем шанс приблизиться к тому центру, где сосредоточиваются все влияния; предшествующие философские учения играют в ней, в ее фундаментальных основаниях, роль не объективных причин, а тех или иных аспектов, роль «новой мотивации» — всецело мотивирующего *Umwelt* (окружающего мира); философия перестает быть *следствием* совокупности причин — она включает их в себя, используя для выбора собственных исторических мотивов.

Мы подошли к тому пункту, где наш первоначальный скептицизм рассеивается, по меньшей мере, как мы покажем в дальнейшем, он не принимает иных форм. Когда систематизация и типологизация преодолены и философские концепции приобрели черты своеобразия, приведя к решению тех или иных проблем, они стали *несоизмеримыми ни с чем*. Два типа проблем, понятные в их истоке, стали несовместимыми друг с другом; один философ стал в корне отличаться от другого, несмотря на общие влияния, темы, язык. В таком случае можно было бы сказать, что каждая философия *истинна* в той мере, в какой она полностью отвечает на целый комплекс поставленных ею проблем. Соответствие мышления реальности — это классическое определение истины — приобретает здесь форму соответствия ответов заданным вопросам, решений — поставленным проблемам; и великий философ — это тот, кто, с одной стороны, сумел обновить проблематику и, с другой, выиграл пари, предложив наиболее связное и наиболее развернутое решение поставленных им проблем. Говоря более определенно, если перейти от истины-соответствия к истине-открытию, станет ясно, что истина великой философии — это нечто большее, чем внутреннее согласие ответов и поставленных вопросов; это — обнаружение смысла ее положения, каким оно первоначально предстает в форме вопрошания.

Остановимся на этой стадии: мы подняли скептицизм с первого уровня, который основывается на сравнении принятых решений, до уровня вечных проблем; это скептицизм, порвавший связи с собственными предпосылками. Разве за ним не последовал другой, более утонченный, скептицизм?

Сначала появились философские учения, но появилась ли вместе с ними история философии? Мы оказываемся перед лицом прерывающейся серии своеобразных обобщений. Необходимо совершить скачок от одной серии к другой: Бергсон утверждал, что, если бы Спиноза жил в другое время, он не смог бы продолжить линию, начертанную Спинозой, однако существует всем известный спинозизм. И Брейе, цитируя эти слова и не подвергая их критике, стремится сделать из каждой философии сущность: «философ, конечно же, имеет свою историю, а не философию» (р. 115). Он располагает историей исключительно потому, что предшествующие философские учения входят составной частью в память новой философии и в ее положение; однако каждая из них определенным образом

несет в себе прошлую историю, включая ее в исторический момент, представляющий собой нечто вроде абсолюта.

В то время как история аннулируется в качестве серии, в качестве развития, конкретная истина также оказывается аннулированной, чтобы стать множественной истиной. Если рассматривать все философские учения сообща, то они не являются ни истинными, ни ложными, но *иными*. Инаковость здесь находится как бы по ту сторону истинного и ложного. Великий историк философии, каким, например, является Дельбос (Delbos), делает автора неуязвимым и неопровержимым, воссоздавая его образ, исходя из его центра или, по крайней мере, двигаясь в направлении к его центру: отныне этот автор *существует*: Спиноза *существует*, Кант *существует*. И все, что мы здесь говорим, носит не теоретический характер, а вполне достоверно описывает свойства подлинного историка: для него переход от одной философской концепции к другой предполагает последовательные усилия, полные симпатии, философское воображение, которое образует нечто вроде *отсрочки*, *ἐποχή* истины.

Начальная дилемма меняющейся истории и неизменной истины приобретает отныне более утонченную форму: к истории примыкает *нейтральная* симпатия, к поиску истины — *вовлеченность* и риск потерпеть неудачу. Нам хорошо известно, что это противостояние отражает реальное положение дел: когда однажды мы попытаемся понять Спинозу как такового, мы не будем задаваться вопросом, истинен ли он или ложен; обладая ремеслом историка, мы с помощью гипотезы включаемся в цикл движения истины, истины, не сопряженной с верованием. Таким образом, история всегда предъявляет своего рода алиби, когда речь заходит об отыскании истины; всегда есть возможность сослаться на историю, чтобы не высказывать собственных суждений. Напротив, подлинный философ столь целостно погружается в свою философию, что в итоге становится неспособным читать других философов. Мы знаем, что многие великие философы презрительно относились к своим предшественникам и современникам; были и те, кто, не читая других авторов, в отдельных случаях так или иначе примыкали к их системам. Развитие философа в рамках собственной системы постепенно делает его слепым по отношению к истории и недоступным для другого. Такого рода несовместимость философа — историка философии и философа, обладающего собственной системой, носит характер одно-

временно и смехотворный и драматичный... В итоге «скептический» историк более ни к чему не стремится, а «догматического» философа окружают враги или ученики, но не друзья.

III

Что же, мы снова оказываемся в тупике? Я так не думаю: если мы теперь обратимся к другой стороне антитезы, то, возможно, наш предшествующий анализ не покажется напрасным.

Мы рассмотрели идею истины как абстракцию и вневременную, и безличностную; именно такой, в первом приближении, предстает идея истины; однако она имеет абстрактный характер только потому, что является предельной идеей, соответствующей задаче, стоящей перед конкретными индивидами; она — горизонт, конечный, абстрактный, вневременной, безличностный смысл конкретной, временной и личной задачи; идея истины поддерживается исключительно *долгом, свойственным мышлению*. Теперь другим членом, противостоящим истории, будет не идея истины, а *мой личный поиск*, где идея истины выступает в качестве горизонта, намеченного коррелята.

Что же означает поиск истины? Может быть, ответ на этот вопрос позволит представить историю философии в целом не как антитетический момент истины, а как ее пополнение и ее особый путь?

Поиск истины, если говорить попросту, ведется между двумя полюсами: с одной стороны находится личная судьба, с другой — нацеленность на бытие. С одной стороны, мне и только мне предстоит что-то открыть, никто другой не в состоянии этого сделать за меня; если мое существование имеет смысл, если оно не напрасно, то, значит, я имею собственную позицию по отношению к бытию, которая дает мне возможность выдвигать такие вопросы, какие никто другой не может поставить; ограниченность моего положения и моей информированности, моих встреч, круга моего чтения заранее очерчивает конечную перспективу моего постижения истины. И тем не менее, с другой стороны, поиск истины означает, что я намереваюсь сказать нечто такое, что будет ценным для всех, что, будучи универсальным, идет из глубин моего «я»; я не хочу что-то изобретать, говорить нечто только потому, что это

мне нравится, я хочу свидетельствовать о том, что есть. Отправляясь от своего положения, от самых его глубин, я хочу сохранять связь с бытием. Пусть во мне бытие мыслит о самом себе — таков мой путь к истине. Итак, поиск истины протекает между «конечностью» моего вопрошания и «открытостью» бытия.

Именно здесь я предполагаю отыскать историю философии, понятую как память о великих своеобразных философских учениях: ведь по той дороге, что ведет от моего положения по направлению к истине, возможно только движение преодоления, то есть *коммуникация*. У меня есть только одно средство выйти за собственные пределы — переместиться в другого. Коммуникация является структурой истинного познания. Благодаря ей история философии не сводится к беспорядочному писанию не связанных одна с другой монографий — для меня она обнаруживает «смысл» в историческом хаосе. Эта история не является более «воображаемым музеем» философских произведений; она есть дорога, ведущая философа от «я» к «я». История философии — это созидание философии как поворота к прояснению собственного «я». Смысл этой симпатии, этого *ἐποχή*, этой приостановки вовлечения, этого философского воображения заключается не в них самих; историческое понимание не имеет собственного *смысла*; смысл внезапно обретается им, когда оно становится обратной стороной совершаемого в настоящем философского поиска, полного риска и свершений.

Таким образом, понимание истории философии и индивидуальное философское творчество зарождаются как две стороны единого исследования бытия; прибывая к современному творчеству, «несовременная» история обнаруживает свою тщетность, в то время как личностному поиску истины удается избежать ограниченности и фанатизма. Чистый историк, который ни к чему не стремится, это абстракция, соседствующая с другой абстракцией — чистым самоучкой, который ничего не понимает в «ином», живет вне традиции и не имеет философской памяти.

На этом этапе нашего рассуждения безжизненная дилемма превращается в живой парадокс: мы вынуждены отказаться от своего рода *монадического* определения истины, когда истина для каждого из нас оказывается совпадением *собственного* ответа с *собственным* вопрошанием. Мы придерживаемся скорее *интерсубъективного* определения истины, в

соответствии с которым каждый «сам себя объясняет», совершенствует свое восприятие мира в «борьбе» с «иным»; это — «liebender Kampf» («борьба любящих») К. Ясперса. Истина выражает общее всем философам бытие. *Philosophia perennis* в таком случае означала бы, что существует сообщество исследователей, «symphilosophieren» — философствование сообщества, в ходе которого философы вступают друг с другом в дискуссию посредством одного лишь сознания-свидетеля, которое всякий раз начинает свою работу заново, *hic et nunc*. В ходе этих дебатов философские учения прошлого постоянно изменяют собственный смысл; коммуникация, спасающая их от забвения и смерти, вызывает к жизни новые намерения и возможности новых ответов, которые их современники не могли предвидеть. Это настолько верно, что даже философские учения, претендовавшие на вечность, не избежали такой участи: они, как минимум, имеют историю своего прочтения. Например, томизм и платонизм продолжают свою историческую жизнь в различных направлениях неотомизма и неоплатонизма, а их новые прочтения все время меняют направленность первоначальных версий этих учений.

Так складывается взаимодействие между историей и современными исследованиями; именно благодаря этому взаимодействию философские учения избегают не только классификации и типологизации, но и сохранения в неизменном виде своего специфического содержания; меняющееся отношение Платона и современного читателя помогает вырвать философа из систематизирующей истории, которая хотела бы сохранить за ним постоянную роль, превратив его в «момент» «абсолютного Знания». Благодаря собственному своеобразию, а также диалогу, возродившему ее смысл, философия Платона стала *ἄτοπος*, «открепилась от своего места».

IV

Итак, мы подошли к концу нашего исследования? Мы хотели бы назвать *истиной* бесконечный процесс изучения современности и понимания прошлого, перейдя от монадической истины к истине монадологии путем своего рода духовного соединения всех существующих перспектив.

Важно осознать, что постоянное возвращение к изначальному затруднению способно привести к новым разочарованиям;

ям; по многим причинам мы не можем называть истиной это *вызывающее разлад* господство истин.

Прежде всего, не так уж часто философские концепции, изучаемые мною как историком философии, могут вступать в продуктивный диалог, который я способен вести с ними. «Встречи», достойные этого слова, случаются редко. Я составил вполне профессионально историю философии, не предполагая того, каким образом она участвует в моих исследованиях: историю без диалога, позволяющего заменить *безжизненную дилемму* истины и истории *живым парадоксом*, свойственным поиску и коммуникации.

Более того, если мне удастся на деле наладить подлинный — внутренний — диалог с изучаемым автором, то две позиции — историка и философа — не всегда увязываются одна с другой: когда я читаю Платона или Спинозу, я совершаю челночное движение туда-обратно; шаг за шагом я приостанавливаю свое вопрошание и прекращаю делать пометки для ответов, чтобы стать *другим*, чтобы подчинить себя изучаемому автору; затем я возвращаюсь к своей задаче, подвергая критике достигнутый более глубокий уровень, где мною руководит *ἐποχή*, и, питая доверие к моему автору, я позволяю ему одержать надо мной победу. «Скептический» и «догматический» моменты не могут окончательно соединиться друг с другом.

Наконец — и это весьма важно, — между проблемами, поставленными различными философами, существует непреодолимое несоответствие, благодаря чему противоречия между философами кажутся своего рода *недоразумением*. Именно здесь нас ожидает самое сильное разочарование. Это недоразумение, это несоответствие между в конечном счете несопоставимыми проблематиками делают невозможной *совершенную* коммуникацию. *Однако коммуникация может быть истинной, если только она протекает совершенным образом.*

Теперь я готов попытаться сделать последний шаг на пути к проблеме истории и истины. Мы постоянно держали на горизонте обширных дебатов между философами и философскими учениями то, что мы называли идеей Истины; мы признали ее регулятивной идеей в кантовском смысле, то есть рациональной структурой, требующей единства в сфере утверждения. Может быть, новая рефлексия по поводу структуры горизонта истины поможет нам выбраться из тупика; мы не сочли ее вполне обоснованной, рассматривая в качестве коррелята назначение мышления; мы, со своей стороны, сочли «задачу»

истины субъективной, ноэтической; этого оказалось достаточно на данном этапе нашей рефлексии, чтобы понять диалектику *поиска* — философского вопрошания, — в ходе которого постоянно следуют за историей и не признают возможности постановки новых вопросов.

Теперь необходимо обсудить ноэматическую сторону «задачи» истины, или то Единое (Un), что неотступно преследует нас и ведет от одной позиции к другой на всем пути нашего размышления.

Мы предполагаем, что именно *Единое* объединяет оригинальные философские учения в *единую* историю и делает из нее *philosophia perennis*. Вместе с тем мы не знаем никакого иного подступа к *Единому*, кроме дебатов одной философской позиции с другой. То, что составляет существо любого вопроса, что порождает вопрос, *предваряет вопрошение*, есть также *Единое* истории, однако это *Единое* не есть ни претендующая на вечность особая философия, ни исток всех философских учений, ни идентичность содержащихся в них утверждений, ни становление как имманентный закон, управляющий философскими «моментами», ни «абсолютное знание» о них. Тогда что же оно такое?

Может быть, все конкретно разъяснится, если вновь рассмотрим отношение истории философии (как диалога одной философской позиции с каждой другой) к *Единству* Истины? Этот обратный ход приводит к отношению между назначением мышления и своего рода онтологической надеждой. Я размышляю над выражением: «Я надеюсь пребывать в истине»; толкование этого выражения должно привести нас к отношению истории с тем, что имеет в ней непреходящий характер.

Что я хочу сказать словами: «Я надеюсь пребывать в Истине»?

Пребывать в Истине: предлог «в» приводит к возникновению нового отношения, которое не соответствует полностью тому, о чем говорят другие слова, такие, как: «с точки зрения истины», «в направлении к истине». Истина не является здесь всего лишь конечной точкой, горизонтом, она есть также среда, атмосфера или, скорее, свет, как утверждают Габриэль Марсель и Мартин Хайдеггер. Я надеюсь, что то, что я называю «моя философия», «мое мышление», есть «погружение в» определенную среду, образованную не-сопротивлением посредничеству и даже способностью создавать любое посредничество таким образом, каким свет, согласно «Тимею», вы-

ступает посредником между светом, идущим из глаза, и светом, который излучает предмет.

Эта метафора, относящаяся к предлогу «в», направляет нас к другой метафоре — к метафоре истины как среды, или, скорее, как света, сталкивая нас на нашем пути с темой «*открытости*» бытия. По ходу дела мы эту тему сначала противопоставили вопросу о моей участи — «ограниченной» (или конечной); затем она была завуалирована задачей как поиском, устремленным к горизонту. Что означает идея «открытости»? Она означает, что многочисленные философские индивидуальности: Платон, Декарт, Спиноза — а priori *доступны* друг другу, что а priori возможен любой диалог, поскольку бытие представляет собой *акт*, который, предшествуя способности задаваться вопросами и обосновывая ее, вместе с тем обосновывает и взаимность самых что ни на есть индивидуальных философских проектов. Именно эту открытость, эту разверзность, это *lumen naturale* бесхитростное воображение переносит на Елисейские Поля, где становится возможным диалог между умершими. На Елисейских Полях все философы становятся современниками, а любое общение — взаимным: Платон может *отвечать* Декарту, своему младшему сыну; Елисейские Поля заранее *открыты* истории, что делает возможным любой диалог во времен. В таком случае плюрализм не является ни последней реальностью, ни удивительной возможностью самого удачного общения. Вопрошание специфическим образом открывает людей друг другу и выступает основанием исторической истины и полемического характера общения.

Но именно здесь следует опасаться не видеть различия между предлогом «в», когда мы говорим: «в истине», и тем же предлогом, когда мы произносим: «я надеюсь пребывать в истине». Я не могу *говорить* об этом единстве, рационально выделять его и излагать, не существует *λόγος* этого единства. Я не в состоянии включить в свой связный дискурс «открытость», лежащую в основании единства всех вопросов. В противном случае я говорил бы: «я *обладаю* истиной», а не: «я надеюсь *пребывать* в истине»; отношение обладания применительно к истине, стоящее за эклектикой и систематизированной философией истории, является, вероятно, тайной пружиной претенциозности и агрессивности, направленных на любое мятежное мышление. Ведь нам еще необходимо обладать истиной, чтобы размышлять об имманентной цели истории в рамках абсолютного Знания. Нет, надежда на это не на-

деляет нас способностью господствовать над историей, рационально управлять ею. И все же эта «открытость» не является тайной за семью печатями; онтологическая надежда имеет свои *знаки* и свои *скрытые пружины*: чем более углубляются в ту или иную философию, тем более позволяют ей увлечь себя (следовательно, тем лучше понимают невозможность сведения ее к какому-либо определенному типу), тем более утверждают собственную автономию по отношению к испытываемым влияниям и подчеркивают свою *непохожесть* ни на кого другого, — тем более вознаграждают себя радостью прикоснуться к существенному, словно речь идет о погружении в глубины этой философии, о понимании ее трудностей, намерений, запретов, об ощущении ее невыразимого созвучия с любым другим философским учением и убежденности, что Платон, Декарт, Кант открыты нам *благодаря* одному и тому же бытию. Именно так я понимаю проникновенные слова Спинозы: чем больше мы познаем отдельные вещи, тем больше мы познаем Бога. Однако созвучие не может превратиться в систему, оно не может быть тематизировано. Вот почему оно скорее принадлежит сфере Обещания или Воспоминания (что по существу одно и то же). Я надеюсь, что все великие философы пребывают в одной и той же истине, что все они обладают одним и тем же доонтологическим пониманием своей причастности бытию. В таком случае, функция надежды, я думаю, заключается в том, чтобы мы всегда были открыты диалогу и вносили дух братства в самые напряженные дебаты. В этом смысле надежда как раз и является питательной средой общения, «светом», пронизывающим все его поры. История всегда полемична, но она как бы освещена этим *ἐσχατον*, который объединяет и увековечивает ее, не имея возможности быть у нее в подчинении. Я сказал бы, что единство истины остается вневременной задачей только потому, что прежде всего оно является эсхатологической надеждой. Именно оно питает не только мое разочарование в истории философии, но и мое мужество, когда я создаю историю философии, не опираясь на философию истории.

Изначальный скептицизм был потеснен целой чередой следующих друг за другом позиций; но и он, в свою очередь, потеснил нас самих. Он естественным образом преодолен в Едином, но я не *знаю*, что это за Единое; с экзистенциальной точки зрения скептицизм остается существенной чертой ремесла историка; история всегда оставляет место чему-то ныне не су-

ществующему, далекому, иному; никто не в состоянии создать *philosophia perennis*.

Это *двойственное* положение истории философии заключается в коммуникации, которая шаг за шагом воздействует на Того же самого и Другого, Единое и Множественное. В конечном итоге, это двойственность самого *человечества*, поскольку история философии является одной из особых дорог, следуя по которой человечество борется за свое единство и бессмертие.

ПО ПОВОДУ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ

История философии — дисциплина философская. Она с самого начала предполагает философское вопрошание, протекающее в настоящем: только включаясь в другую проблематику, живущий в свое время философ преодолевает собственную ограниченность и содействует универсализации разрабатываемых им вопросов. Конечным смыслом этого обходного пути, совершаемого с опорой на обширную историческую память, является осмысление истории философии сквозь призму ныне существующей философии. Однако в пространстве между изначальной посылкой и конечным результатом такого осмысления история философии остается относительно независимой дисциплиной, которая создается через «отвлечение», через некое *ἐποχή* от *собственной* проблематики философа истории: последний имеет дело с философией «других», с чем-то *иным* по отношению к своей философии.

Именно здесь выявляется неустойчивость статуса истории философии; история философии словно осуждена колебаться между двумя пределами, где она стремится упразднить себя либо в качестве философской задачи, либо в качестве задачи исторической. С одной стороны, она стремится слиться с социологией знания, которая является делом не философским, а научным. С другой стороны, она стремится соединиться с философией истории, которая является дисциплиной философской, но вовсе не исторической в строгом смысле слова, если иметь в виду ремесло историка.

Методологический подход к истории философии мог бы иметь целью показать, каким образом история философии конституируется между двумя полюсами — социологией знания и философией истории.

Цель настоящего сообщения заключается в том, чтобы исследовать первый из этих полюсов.

Критика социологии знания является сегодня важнейшей задачей историка философии; эта молодая наука побуждает к осознанию собственно философских аспектов истории философии. Отметим сразу, что такая критика ставит под сомнение не законность данной науки, а ее значение; размышляя о границах социологии знания, мы тем самым одновременно подтверждаем ее право на существование в этих границах и ставим вопрос о специфике философской истории философии.

Интересующие нас здесь границы совсем не те, о которых говорится в рабочих гипотезах различных социологий знания — у П. Сорокина, Макса Шелера, К. Маркса, Лукача, Мангейма и др.¹; в дальнейшем мы еще будем говорить о необходимости этих рабочих гипотез; это — границы, свидетельствующие о принадлежности указанных рабочих гипотез исключительно социологии знания.

1. Правомочность социологии знания

Социология знания заявляет о своем желании стать наукой: она, как представляется, отвечает на те вопросы, которые история философии, являющая собой исключительно собрание «монографий», посвященных «великим» философам, оставляет открытыми. Какими же критериями измеряется «величие» философа? В чем заключается его значение, коль скоро он обособляется от течений и традиций, поддерживаемых мыслителями меньшего масштаба? Каким образом философские учения сообщаются между собой?

Социология знания, стоящая спиной к имманентной истории идей, руководствующейся одним и тем же типом философских

проблем и их решений, стремится представить так называемую историю идей в целостной динамике общественного развития. Нельзя опираться на философские истоки такого проекта, в частности на его историкофилософские (*geschichtsphilosophisch*) предпосылки (полемическое переворачивание гегелевской философии Сознания и Духа, приведшее марксистов, в меньшей степени, чем Гегель, владеющих диалектикой, к крайностям, — к теории «сознания-отражения», к увлечению «экономизмом» в суждениях об индустриальном труде, в процессе которого человек предстает в качестве творца собственного социального существования, к схематизации исторической драмы в ходе классовой борьбы; теория «отчуждения» — опирающаяся на «инстинкты» ницшеанская интерпретация «точек зрения» и теория жизненных фикций — теория культурных типов и возвращения великих культурных систем и т. п.).

Невозможно найти аргументы против проекта науки об экономической, социальной, культурной обусловленности мышления, философского происхождения такого проекта, если трактовать в качестве рабочей гипотезы и в качестве «теории» — в том смысле, в каком мы говорим «физическая теория», — эти так называемые философии: в отличие от наук о природе, социология не находит в обыденном сознании и в первых ступенях научного познания спонтанных связей со своим объектом. «Теория» обретает свою роль с того момента, когда начинается изучение фактов; последнее предполагает существование неких доконцептуальных связей между мышлением и историческим и социальным существованием — связей, которые необходимо установить; будь эти связи сугубо функциональными, исследование руководствовалось бы исключительно вероятностным отношением между изменчивыми состояниями, а чрезвычайная усложненность межлических отношений не позволяла бы возобновлять предпринятое дело; однако социолог на специально подобранных примерах исследует не только функциональные отношения, но и отношения значения: так, он еще до индуктивных умозаключений знает, что интерпретация мира может соответствовать инстинктам индивида, группы, класса; такого рода «очевидная» мотивация *Falsches Bewusstsein* (ложного сознания) является примером «скрытых» отношений, которые с полным основанием можно систематически исследовать. Это и есть отношения значения, которые социология знания с самого начала предпосылает своим «теоретическим» исследованиям.

¹ Наряду с марксистскими работами см.: G. Lukács. «Geschichte und Klassenbewusstsein». 1923; Max Scheler. «Die Wissensformen und die Gesellschaft». 1926; Karl Mannheim. «Ideologie und Utopie». 1929 (в английский перевод, выполненный в 1931 г., включена важная статья: Wierkandt. «Wissenssoziologie du *Handwörterbuch der Soziologie*»); Pitirim Sorokin. «Social and Cultural Dynamics», t. II: «Fluctuations of systems of Truth. Ethics and Law». 1937; Robert Merton. «Sociologie de la connaissance» — in «Sociologie au XX^e siècle», par G. Gurvitch et Moore. 1947; Jacques Maquet. «Sociologie de la Connaissance». 1949.

Вот почему не удивляет, что исследовательская область этой нарождающейся науки с самого начала поделена в соответствии с различными рабочими гипотезами. Благодаря разнообразию «теорий» мы имеем серьезнейшие концепции, принадлежащие Максу Шелеру, Карлу Мангейму, П. А. Сорокину и другим.

Отныне социологию знания будет интересовать метод верификации, который она применяет при изучении соотношения между «познанием» и социальной или культурной конъюнктурой; каковой бы ни была независимая переменная величина, служащая в качестве отсылки — идет ли речь о классе в его марксистском понимании, либо о каком-то другом социальном объединении, о принадлежности к «культурным ментальностям», как их понимает Сорокин, — каждый раз встает один и тот же вопрос: способна ли социология знания с помощью методического изучения конкретных соотношений преобразовать свои рабочие гипотезы в эмпирические закономерности; если бы ей это удалось, то отношение системы мышления к социальному существованию стало бы не только значащим и, с опорой на симпатию, постигаемым, но и функциональным, отношением зависимой переменной величины к независимой переменной величине, подчиняющейся вероятностной логике.

С этой точки зрения можно только приветствовать, что Сорокин включил в социологию знания «mass study»; вполне оправдана попытка измерять степень влияния того или иного мыслителя, школы, философского, литературного и вообще культурного явления, руководствуясь объективными критериями, и, таким образом, характеризовать течения мысли с количественной точки зрения; социология знания в этом отношении имеет прочные основания.

Именно в таких исканиях выясняется, что может и чего не может достичь социология знания.

2. Границы социологии знания

Размышление о границах социологии знания — это размышление о понимании в истории философии.

1) Поразительно, что столь отличающиеся друг от друга рабочие гипотезы, которые принадлежат К. Марксу, Мангейму, Лукачу, с одной стороны, и Сорокину — с другой, со всей

очевидностью свидетельствуют о границах «типичных» способов мышления. Идеология, как ее понимают и Маркс, и Мангейм, *анонимна*: с идеологической точки зрения механистический рационализм или романтизм обосновываются как «типы» мышления; анабаптистский анархизм, либерализм, консерватизм, коммунистический социализм, — вот вехи, которые выделяет на своем пути мангеймовская история утопии. То же самое мы наблюдаем у Сорокина: что это за «течения мысли», соотносимые им, в итоге, с тремя значительными системами культуры, которые, по его мнению, сменяют друг друга в истории (чувственная, идеациональная, идеалистическая)? Это как раз и есть те их величества абстракции, которые являют собой язвы на теле истории философии: эмпиризм, рационализм, скептицизм и т. п. Поэтому социология знания не случайно, а в соответствии с собственными принципами, встречается на своем пути не «своеобразные сущности», но одни только «общие роды». Именно здесь история философии превосходит социологию знания; понимание требует, чтобы историк философии, отказываясь от любой «типологии» и от панорамного взгляда на «течения мысли», всякий раз имел дело с оригинальным творчеством — не с субъективностью автора (в этом случае мы могли бы избежать социологизирования ценой погружения в психологизм), а со смыслом творчества, соответствующим его внутренней логике; именно смысл творчества, в его собственном развитии, образует для историка философии своеобразную сущность. Общие же роды маскируют своеобразные сущности.

2) Это первое ограничение влечет за собой второе: прежде чем стать позицией, видением мира, короче говоря, ответом, философия является историческим зарождением своеобразной проблематики. Великий философ — это тот, кто умеет поновому ставить вопросы. Следовательно, своеобразие, которым пренебрегает любая типология, это прежде всего своеобразие самой проблематики.

В принципе, социология знания остается по эту сторону от радикализма философской проблематики и, стало быть, от своеобразия великих философий; ее наиболее существенная гипотеза гласит, что «все суперорганические явления имеют социо-культурный характер» (Сорокин). Философия с самого начала подвергается *социологической редукции*, приобретающей различные формы в той или иной школе: таким образом, значительнейшие культурные константы, о повторяемости ко-

торых говорит Сорокин, являются как бы ответами *без вопрошающего*; такой парадокс случается тогда, когда все культурные системы заслоняются вечными, безысходно анонимными проблемами, *вопросами в себе*. Задача истории философии в таком случае заключается в том, чтобы восстановить философское основание этих вопросов. У Маркса и близких ему социологов мышление считается *исключительно* фактором господства; радикальная способность вопрошания приносится в жертву своей социальной «нагрузке»; она проецируется в тот план, где человек трудится; отныне не существует более специфических проблем человеческого дискурса — ни как слова, создающего значения, ни как универсального *логоса*, овладевающего человеческой речью. Такое предварительное редуцирование лежит в основании здравомыслящей социологии знания, по крайней мере там, где идеи приравниваются к идеологии; но оно терпит поражение, когда сталкивается с великими философскими учениями, укорененными в возможностях человеческого слова, менее всего подвергшихся влиянию производства. Благодаря своей способности универсального обозначения, слово превосходит даже труд и содержит в себе возможность *иронии*, с которой мыслитель относится к своей собственной социальной обусловленности.

История философии является самопониманием философии, опирающимся на отмеченную изначально «иронию». Остается только узнать, удовлетворяет ли философию истории это принятое историей философии понимание самых фундаментальных способностей вопрошания и означивания.

История философии и историчность

Нижеследующие размышления имеют своей исходной точкой ремесло историка философии. Вопрос, который я себе задаю, заключается в следующем: не являются ли трудности, с которыми сталкивается и которые на практике преодолевает историк философии, вообще присущими истории?

Моя рабочая гипотеза такова: история философии выявляет такие аспекты истории, которые без нее не могут быть выявлены; она располагает возможностью выявлять — в самом широком смысле этого слова — исторические характеристики истории в той мере, в какой последняя находит отражение в истории философии, осознавая себя в качестве именно истории философии. Я буду пользоваться регрессивным методом. В первом разделе я буду исходить из определенных противоречий, которые касаются самой природы истории философии. Во втором я попытаюсь вывести общую закономерность, существующую в отношении между историей философии и просто историей. Наконец, в третьем разделе я, руководствуясь этой общей закономерностью и опираясь на структуру истории философии, попытаюсь выявить историчность самой истории.

1. «АПОРИИ» ПОНИМАНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Проблемы метода истории философии и понимания в истории философии можно сгруппировать вокруг двух тем. Прежде всего, историю философии нельзя унифицировать, опираясь на какой-либо один стиль философствования; в этом отношении существуют два полюса, две предельные идеи понимания. Первый из них — это *система*. Совокупность философских учений, в конечном счете, образует единую философию, моментами которой являются отдельные философские учения, существ-

вующие в истории. Значительная часть работы историка проходит под знаком этой гегелевской модели. Поскольку мы пытаемся разобраться в истории философии, нам совершенно необходимо разбить ее на этапы. Эти этапы могут быть короткими, второстепенными, однако тип интеллигибельности, к которому в данном случае апеллируют, в широком смысле слова можно назвать гегелевским; философия может быть понята при условии, если мы так или иначе будем изучать ее в развитии. Все историки философии, даже те, кто испытывает предубеждение по отношению к «системе», практикуют этот тип понимания. Например, эпоха Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта для французской истории философии является классической; немцы (сам Гегель предложил такую схему, и вскоре мы увидим, что в ней вызывает сомнение) выделяют Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Понять здесь означает понять, опираясь на совокупное движение, тотальность. Например, каким образом Гегель в своих «Лекциях по истории философии» трактует Спинозу? Философия Спинозы — это философия субстанции, лишенной субъективности. Поскольку субстанция лишена момента рефлексии, субъективность «выходит» за границы субстанции; благодаря этому философия может стать Этикой. Следовательно, понимание заключается в том, чтобы прочесть Спинозу от начала до конца, исходя из философии, которая будет включать субъективность в субстанцию; именно тень, которую вторая позиция отбрасывает на первую, сообщает ей интеллигибельность.

Таковы первая модель понимания в истории философии и ее предельный полюс — система.

Однако существует и другой тип понимания, заключающийся в том, что философия всякий раз понимается как *своеобразная* философия. И эта своеобразная философия будет тем лучше понята, чем сильнее мы будем пленены этим своеобразием. Философия Спинозы тогда не будет одним из вариантов пантеизма или рационализма; для ее обозначения не найдется подходящего «изма»; благодаря философскому пониманию, Спиноза останется самим собой; понимание Спинозы будет означать соотнесение всех его ответов со всеми поставленными им же вопросами; система Спинозы перестанет быть ответом на вопросы вообще; Спинозу не будут более определять путем сравнения или противопоставления другим философам, исходя из анонимных проблем; спинозизм будет вытекать из того вопроса, какой один только Спиноза мог сформу-

лировать; следовательно, его ни с чем не сравнимая истина будет состоять в адекватности его ответа на им же поставленный вопрос. В таком случае рассматриваемая нами философия превращается в своеобразную сущность (может быть, вместо философии было бы уместнее говорить о философеме, то есть о смысле творчества, а не о субъективности его автора как индивида; речь идет о творчестве как культурном явлении, содержащем свой смысл в себе и в некотором роде источаемом им). В этом крайнем случае своеобразные философские учения пребывают в радикальной изоляции; каждое из них образует целый мир, в который следует проникать постепенно, с особого рода непринужденностью, которая никогда не исчерпывается, — так пытаются понять друга, никогда ни с кем не путая его; ведь не существует никакой системы, в которую я мог бы завлечь моих друзей; каждый из них уникален и неповторим.

Эти «типы» прочтения сталкиваются с двойственным ограничением. С одной стороны, трудно прийти к системе, и, вероятно, даже у самого Гегеля не все подпадало под систему. Точно так же трудно добраться до своеобразия; историк всегда выбирает некое опосредующее понимание, протекающее на уровне общих родов и не достигающее своеобразной сущности; нам хорошо известны эти общие роды и их названия: реализм, идеализм, спиритуализм, материализм и т. п. Не достигая своеобразия, довольствуются типологией; и это правда, что типология является средством познания — мы в этом сейчас убедимся, — и ее роль весьма специфична. Если выйти за рамки типа, общего рода, то философию Спинозы можно определить не иначе, как... спинозизм; этот «изм» следует создавать по образу и подобию Спинозы. Следовательно, вместо масштабности и системности передо мной — внутренняя особенность и своеобразие.

Тогда оказывается, что в конечном счете ограниченной таким образом философии не существует более в истории, что она не является моментом истории; однако можно сказать, что как раз вся история сосредоточена в ней. Именно в ней сосредоточивается предшествующая история со своими истоками и со своим началом; именно в ней заявляет о себе будущая история. У нее есть собственное прошлое и собственное будущее, пребывающие в своего рода абсолютном настоящем, что делает ее действительно вечной сущностью.

Вот первая констатация, из которой я хотел бы исходить: историческое понимание соответствует двум моделям, которые,

как мы сейчас увидим, отменяют обе указанные истории — историю как систему и историю как своеобразную сущность.

Вторая констатация заключается в том, что эти два прочтения истории философии соответствуют двум требованиям, двум ожиданиям и, в конечном счете, двум моделям истины, отсылающим одна к другой. В самом деле, чего я жду от первого прочтения истории философии? Выше мы употребили слово «целостность» (*totalité*). Но почему происходит именно так, что я пытаюсь понимать «целостно»? Можно было бы сказать, что целостность, тотальность — это «большой виток», совершаемый самосознанием. Платон говорил, что для понимания души необходимо разглядеть в ней структуру великих письмен, принадлежащих обществу. Я точно так же читаю малые письмена самосознания в великих письменах истории философии. Именно так я обнаруживаю в самосознании все возможности, реализованные в творениях того, что Гегель называет Духом. Благодаря самому этому движению самосознание становится Духом вместо того, чтобы оставаться тощим, анекдотическим своеобразием моей собственной жизни. И напротив, я могу сказать, что история становится самосознанием, потому что порядок истории совпадает с радикальным и радикально управляемым упорядочением, с телеологией самосознания. История становится человеческой историей, приобретая это свое качество по мере того, как она готовит себя к такому прочтению; она становится вполне рациональной, шаг за шагом равняясь на выводы, сделанные философским мышлением, и тяготея к системности. Знаменательно, что *мое* сознание становится одновременно и мышлением, и *конкретной* историей. Именно система осуществляет это двойное возвышение: возвышение человеческого сознания, восходящего к отчетливому философскому дискурсу, и возвышение истории, достигающей своей рациональности. То, чего я жду от этого преуспевания истории в рамках истории философии, а последней — в рамках системы, так это зарождения смысла.

Впрочем, я должен сразу же предупредить, что зарождение смысла является пирровой победой; торжество системы, торжество связности, торжество рациональности приводит к колоссальным потерям: *эти потери как раз и есть история*. Почему? Прежде всего, у истории, прожитой людьми, имеется своя пульпа, которая, кажется, лишена смысла: таковы насилие, безумие, власть, желание; ничто из этого не может перейти в историю философии. Но это не пустой звук, поскольку

перед лицом насилия, как говорит Эрик Вейль, я вынужден выбирать между смыслом и отсутствием смысла. Я — философ, и я выбираю смысл; тем хуже для остающейся бессмыслицы. Но еще важнее то, что я остаюсь по другую сторону не только бессмыслицы, но и «иного смысла», иного способа обретать смысл. Вот почему нельзя быть гегельянцем: ведь обе возможности в равной мере имеют свои претензии, но они различны и не укладываются ни в какую систему. Действительно, я применяю насилие по отношению к философским учениям, заставляя их уместиться в прокрустовом ложе: система требует, чтобы философия Спинозы была лишь философией субстанции, лишенной субъективности; однако тот, кто разделяет философию Спинозы, знает, что это не так. Если на пути от первой до пятой книг «Этики» совершается развитие, то только потому, что существует самосознание, которое здесь так или иначе представлено, хотя и не в духе гегелевской диалектики; тогда следует признать, что в каждом философском учении есть всё, что каждое философское учение по-своему является целостностью, или, говоря словами Лейбница, целостной частью или частичной целостностью. У меня нет никаких оснований утверждать, что то или иное философское учение — это всего лишь момент чего-то целого; только совершая насилие, я могу свести философское учение к моменту, превратить в момент, имеющий смысл вне него самого. Понимание, которое я только что назвал дружественным и которое имело бы дело с «истиной в милосердии», вело бы нас к внутренней связности и к совершенному своеобразию. Другими словами, иной способ познания, который я также признаю, нацелен на монаду или личность, на полностью персонафицированную сущность, которая не имела бы смысла вне самой себя. Эта своеобразная сущность требует такого типа понимания, которое состояло бы в перенесении в сферу другого, как если бы я находил у каждого из моих друзей целостный человеческий опыт, взятый под определенным углом зрения.

Это требование, выдвигаемое в противовес требованию целостности, есть требование коммуникации. Коммуникация исключает любую претензию на обобщение, на превращение другого в часть моего целостного дискурса. В системе каждое философское учение занимает свое место в качестве момента уникальной философии; в таком качестве я и понимаю философские учения, когда осуществляю над ними господство суверена; находясь же с ними в отношении коммуникации, я и

философ, которого я пытаюсь понять, стоим лицом друг к другу; он является не простым частным дискурсом, а целостной личностью. Разумеется, здесь я имею в виду совсем иную модель истины, ту, которая исключает любое «суммирование». Можно сказать, что в данном случае истина могла бы достичь своей полноты, если бы коммуникация завершилась; но она всегда остается открытой. Истина, как говорит Ясперс, есть не что иное, как «философствование сообща». Я могу понять кого-либо, если только осознаю самого себя как «я» и вступаю в дебаты; в такой момент не существует особой привилегии у того, кто занят изучением системы, ибо истина интер-субъективна по самой своей сути.

Я бы, впрочем, предпринял попытку подкорректировать слово «коммуникация», в некотором смысле неточное, поскольку коммуникация, в ее историческом значении, радикально отличается от коммуникации с другом; во втором случае «другой» отвечает, в первом — нет. Для исторической коммуникации характерна односторонность; история — это такая сфера интер-субъективности, где взаимность невозможна, поскольку я имею дело не с живыми людьми прошлого, а лишь с оставленными ими следами. Симиан называл историей изучение по следам; в истории философии след — это произведение. Как историк, я вопрошаю произведение и не получаю ответа; такое отношение односторонне; тем не менее я могу говорить о коммуникации в широком смысле этого слова, поскольку я, читающий и понимающий другого философа, составляю вместе с ним одну и ту же историю; именно внутри целостного движения сознаний одно сознание понимает другое, которое не отвечает ему.

2. ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС И НАЛИЧНАЯ ИСТОРИЯ

Я еще раз повторю: *понимание в истории философии тяготеет к двум полюсам, которые представляют две модели истины.* Каким образом такое раздвоение познания и истины в истории философии может быть нам полезным в изучении истории вообще? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно предпринять промежуточный анализ отношения между философским дискурсом, взятом и в том и в другом смысле, и историей — историей наличной, которая содержит в себе этот дискурс и в который она сама включена. Именно здесь моя проблема сталкивается (и становится ее продолжением) с

другой проблемой, которую не может не ставить философия истории, когда она пытается интегрировать в единую историю экономические, политические и культурные линии развития. Каким образом история философии включается в общую историю? И можно ли здесь говорить о включении?

Я отметил бы две вещи — негативную и позитивную, что, как мне представляется, весьма важно. Вещь негативная: нам прежде всего необходимо отказаться как от слишком примитивных и плоских отношений, строящихся по типу «реальность — отражение», да и вообще от различных причинно-следственных отношений. Говоря точнее, всякое причинно-следственное объяснение имеет весьма ограниченное значение, и необходимо установить область его применения, чтобы отыскать ту грань, за которой оно утрачивает свою силу. Теория «отражения», строго говоря, находит свое применение там, где речь может идти не о зарождении философского мышления, а просто о его социальном воздействии, социальном применении, успехе, эффективности. Можно сказать, что любая эпоха нуждается в такого рода философии и обретает ее различными способами, усматривая в ней либо поддержку, либо защиту, либо возможность непосредственно выразить себя и собственное негодование; в этом смысле можно утверждать, что мышление той или иной эпохи есть отражение этой эпохи и ее последствий, но только при условии, что мы не касаемся радикального вопроса о зарождении философской проблематики и говорим исключительно об историческом значении того или иного учения. Другая ограниченность такого социологического объяснения истории философии заключается в том, что, следуя ему, в расчет принимают только типичность концепций, а отнюдь не их своеобразие. Например, можно на законном основании доказывать, что французская буржуазия в своей восходящей фазе нуждалась в таком учении, как картезианство. Однако для этой цели подошел бы и рационализм другого толка; как показал Гольдман, в период, когда класс буржуазии испытывает недоверие к самому себе, он может взывать к философии, называемой трагической. Мне кажется, что в этих пределах вполне справедливо обращение к социологическому объяснению, устанавливающему соотношения между типами социально-экономических условий и типами мышления, типами видения мира.

Но то, что мы таким образом обосновали, является не историей философии, а социологией знания, которая вполне имеет право на существование в качестве науки. Ведь в той

мере, в какой социология знания является научной деятельностью, история философии является деятельностью философской. Философ, чтобы заниматься своим ремеслом, пытается понять себя, опираясь на собственную историческую память; созидание истории философии является философской деятельностью. То, что ускользает от социологии знания и может быть понято только в рамках философской истории философии, это зарождение системы, то есть конституирование определенного дискурса, исходящее из определенного числа фундаментальных вопросов. Вполне очевидно, что существует несоответствие между тем, что является простой социальной эффективностью, тем, что я только что назвал социальным воздействием учения, и, с другой стороны, разработкой проблематики; философия рождается в мире дискурса, отличном от мира операционального, утилитарного, прагматического. Она рождается, следуя собственной *интенции*; эта философская *интенция* является стремлением говорить о том, что есть так, как оно есть. Глагол *«быть»* в греческой философии свидетельствует об этой философской интенции. Такой род вопрошания превышает все пространство социальной причинности. Это и такой род вопрошания, который возникает только внутри своеобразия, а вовсе не внутри типического. Типы предполагают абстрактные формы вопрошания, вопросы вообще, которые никто лично не ставит; только такие вопросы, которые «висят в воздухе», подлежат рассмотрению со стороны социологии знания, а вовсе не вопросы о зарождении философской *проблематики* внутри *своеобразной* философии.

Если мы отказываемся от причинно-следственных связей и от теории отражения, когда говорим о философии и сфере ее существования, то в чем же тогда, с нашей точки зрения, состоит позитивное отношение — а мы знаем, что оно существует, — между философией и ее эпохой? Было бы нелепо утверждать, что та или иная философия, например философия Платона или Спинозы, не имеет никакого отношения к своему времени. Но в чем состоит это отношение? Я полагаю, что тот, кто говорит, что философия *зарождается* в определенной ситуации, стоит на правильном пути. Термин «ситуация» может привести нас к чему-то такому, что значительно отличается и от причинно-следственных отношений, и от теории отражения: каким образом я могу получить доступ к какой-либо ситуации — ситуации художника, мыслителя, творца вообще? Весьма знаменательно, что я познаю ее не как просто «их»

ситуацию, независимо от их творчества или до их творчества, а как ситуацию, существующую как бы «внутри» их творчества и «благодаря» ему.

То или иное философское учение возникает потому, что для его появления существует определенная «ситуация»; у него есть свой резон, если оно выкраивает для себя место, если зарождается в свое время, если отныне имеет свои причины, если существует реальность, отражением которой оно отныне будет. Следовательно, имеется отношение более изначальное, чем отражение реальности или отношение причины и следствия; коль скоро то или иное произведение является на свет, мы можем обнаружить соответствующую ему ситуацию. В этом есть что-то уж слишком парадоксальное, на чем мы должны специально задержаться: ситуация не является совокупностью условий, которые оставались бы теми же, будь философ иным, и механически осуществляли бы свое культурное влияние, что, например, позволяло бы нам идти от социального явления к идеологическому; я, напротив, должен внедриться в произведение, чтобы выделить его ситуацию как то, что заставило проявить, предъявить себя. Сартр превосходно показал это в своей статье «Вопросы метода» в журнале «*Temps modernes*»: именно из художника надо исходить, чтобы понять, какова та ситуация, которую он, создавая произведение, сделал своей.

Попытаемся внимательнее вслушаться в аргументацию; это легче сделать, обратившись к философу, а не к художнику. Каким образом философ проявляет свою ситуацию? Знаменательно, что социально-политическая ситуация значительного философского учения не проявляется достаточно ясно в *текстах* философа; ее не называют, и о ней нигде не говорят, и тем не менее она *проявляет себя*. Она проявляет себя определенным образом — косвенно, через *проблемы*, которые ставит философ; иными словами, его ситуация испытывает нечто вроде превращения, переоценки; из жизненной ситуации она становится проблемой, которую называют, о которой возмущают, говорят. Что это означает? Сделаем первое замечание, первый мало заметный, а на деле решающий шаг: именно в дискурсе и только в дискурсе философ может выразить свою эпоху. Произведение философа — это словесное произведение, причем исключительно словесное, так что наша проблема представляет чрезвычайный и, может быть, самый очевидный аспект отношения, которое в данном случае может существовать между текущей историей и дискурсом, историей, сози-

даемой людьми, и образуемым ими дискурсом. Представляется очевидным, что философия — это речь, и этого достаточно, чтобы она могла быть вне причинно-следственных отношений и отношений отражения. Дискурс как таковой не может быть отражением. Если слово имеет смысл, то отражение — это объект, вещь (отражение на льду, например); мы не знаем отражения, которое было бы дискурсом. В отношении между ситуацией и дискурсом существует своя специфика — это отношение есть отношение значения. Пример философа наиболее выразителен в данном случае, поскольку дискурс, на который он претендует, требует от него, чтобы он ставил вопросы универсального содержания. Это-то и ведет нас в самую гущу трудностей и парадоксов, поскольку своеобразная философия при появлении на свет представляет свою эпоху, выражая ее через отдельные моменты универсального: задавая вопрос: «что такое *априорное* синтетическое суждение?», Кант открывает двери своей философии, и вопрос, который он ставит, — универсального свойства; именно этот универсальный вопрос заставил проявить себя ограниченность своеобразной ситуации Канта; именно он выявил ее.

Философское произведение прежде всего формулирует тот вопрос, из которого оно исходит; универсальная форма вопроса и есть проблема. Формулируя проблему универсальным образом, философ выражает встающие на его пути трудности, которые к тому же конституируют его как философа. Он выражает их путем придания формы.

Сразу же видно, как трудно отыскать непосредственное отношение между философией и социально-экономической и политической средой; как мы отмечали, ситуацию следует искать в самой деятельности, однако философской деятельности свойственно преобразовать все специфические проблемы, возникающие благодаря философу, в универсальный вопрос. Можно сказать, что философская деятельность таит в себе свою социально-политическую ситуацию. Однако «таить» вовсе не означает «лгать». Это утаивание может быть ложным сознанием, только если оно намеревается сформулировать свою ситуацию. Оно «утаивает» потому, что не хочет говорить, в какое время родилось и какую социальную среду выражает; оно хочет говорить совсем о другом. Оно задается вопросами: что такое реальность? что такое *physis*? что такое идея? что такое трансценденция? И при всем этом философия не говорит ни слова и своей ситуации, но именно это молчание философа по поводу

своей ситуации — классовой и т. п. — делает его вопрошание беспристрастным. И именно потому, что его ситуация была как бы преобразована в беспристрастное вопрошание, сам вопрос утаивает эту ситуацию. Он утаивает ее, поскольку превосходит, трансцендирует ее.

Отныне только косвенным путем можно устанавливать, какие отношения связывают философскую деятельность с ее эпохой, поскольку их можно отыскать только в самой деятельности, и наиболее совершенной является такая деятельность, которая как можно больше утаивает. Если и существует проблема ложного сознания, как ее понимали Маркс и Лукач, то только потому, что в фундаментальное отношение, существующее между любой словесной деятельностью и ситуацией, может внедриться ложное отношение, потому что словесная деятельность превосходит собственную ситуацию, скрывая и преодолевая ее: именно это изначальное сокрытие может стать ложным сознанием, ложью, отказом признавать собственную ситуацию: философ разделяет ложь своей эпохи, когда, похвальнось универсальностью своего дискурса, отвергает свою классовую принадлежность, претендуя за здорово живешь овладеть историческим движением и привести к свободе, в то время как он всего лишь намеревается вырваться из тисков собственной ситуации; истинным, однако, остается то, что благодаря собственной манере вопрошания он действительно преодолевает свою ситуацию, хотя всего только намеревался это сделать.

Это отношение между исторической эпохой и философской деятельностью — отношение выявления-утаивания — есть высшая форма существования языка в мире. Язык, стремящийся к универсальности, свидетельствует о том, что случается в обществе с любым языком, с любым дискурсом: как только эпоха смогла представить себя в продуктах своей деятельности, она уже преодолевает ограниченность собственной ситуации. Вот почему мы никогда не сможем свести литературное произведение и вообще никакое произведение к простой видимости, к пене, выброшенной волной на берег. Оно — новая реальность, имеющая собственную историю, историю дискурса, который требует особого понимания и который соотносится со своей ситуацией, лишь превосходя ее. В этом смысле значение слова всегда превышает функцию отражения. Вспомним, как недавно обсуждалась мусульманская мечта о Константинополе. Можно видеть в этом одни лишь политические амбиции. Однако, как только эта мечта была «сло-

весно выражена» в мифе, она стала выше Константинополя и смогла превратиться в эсхатологический символ; это до такой степени верно, что тема овладения городом находит свое место в христианской мистике, в «крепости» святой Терезы и, наконец, в «Замке» у Кафки; то же сочетание мистики и мифологии мы находим в сказании о Граале или в поисках «сокровищ»; в значениях произведений и мифов также наблюдается превышение смысла, выходящее за пределы исторических подпорок, тем более, что мы всегда можем различать их исторические, социальные, экономические основания; но как только они становятся «высказанными», они претерпевают изменения, если иметь в виду их причастность Логосу, и соответствующие высказывания могут звучать в других исторических ситуациях, и их можно будет понимать.

3. ПРОТИВОРЕЧИЕ, СВОЙСТВЕННОЕ ЛЮБОЙ ИСТОРИЧНОСТИ

Подведем итоги. В первой части я попытался показать, что стиль, характерный для истории философии, чужд пониманию, коль скоро она предлагает нам две модели истины, одна из которых тяготеет к системе, другая — к своеобразной деятельности. Моя задача заключалась в том, чтобы узнать, чему учит нас это противоречие, когда речь идет о познании истории вообще. Для решения этой проблемы я сформулировал дополнительный вопрос: каким образом история философии соотносится с историей? Мы увидели, что их соотношение не подчиняется причинно-следственным связям и отношению отражения; здесь создается вселенная значений, которая всегда превосходит собственную историческую обусловленность.

Вот почему философский дискурс «богаче» того, что история философии может обнаружить в тех или иных исторических явлениях, которые предстают перед ней одинаковым с ним образом.

1) Прежде всего, такое двойственное прочтение истории философии свидетельствует о существовании двух аспектов, потенциально присутствующих в любой истории. Любая история может пониматься как зарождение смысла и возникновение своеобразий. Эти своеобразия могут быть либо событиями, либо продуктами деятельности, либо личностями. История балансирует между структурным и событийным планами. Однако эти две возможности обнаруживаются и отделяются

одна от другой исключительно в ходе прояснения философского дискурса.

В каком смысле история представляет собой эту двойственную возможность? С одной стороны, мы говорим «история» в единственном числе и утверждаем, что существует единая история, единое человечество: «На всем своем протяжении, в течение многих веков человечество, — пишет Паскаль в „Предисловии к трактату о пустоте“, — должно рассматриваться как один и тот же человек, всегда существующий и постоянно обучающийся». Мы убеждены, что всюду, где нам встречается какой-либо человеческий знак, его *a priori* можно соотносить с единым пространством человечества. Речь идет (я знал это еще до того, как стал заниматься историей) о допредикативном понимании исторического пространства. Однако такому пониманию историк не может дать объяснения. Оно остается для него «пред-рассудком» в крайнем значении этого слова. Но такой предрассудок историка может быть оправдан лишь тем, что философ выделяет в целостном универсуме дискурса отдельные дискурсы. Но не являясь ни гегельянцами, ни вообще философами, мы ощущаем, что все, о чем говорят философы, всюду и всегда должно складываться в целый материк, в реальность, имеющую одну цель: человеческую речь, дискурс, Logos. Я сказал бы даже, что это — система, предельная возможность системы, свидетельствующая о том, что история потенциально едина (я вскоре вернусь к слову «потенциальный»).

Но еще ранее я убедился и в другом, чего не отменяет только что сказанное. Если я говорю «история» в единственном числе, то все равно речь идет об истории людей, истории во множественном числе, то есть не только истории индивидов, но и сообщества, и цивилизаций. Определенный плюрализм равным образом присутствует и в пред-понимании исторической драмы и исторической деятельности. Я не только говорю о людях во множественном числе, но и о событиях; если существует одно событие, значит существует и множество событий. История — это всегда разнообразие, множественность: существует одно, а следом за ним — другое. Эти «следом», «затем», «еще» и составляют историю. Если бы не было разрывов, новаций, то истории не было бы тем более. В чем этот другой — скрытый, событийный — аспект истории максимально проявляет себя? В своеобразии произведений. Именно здесь историк проявляет свой, если так можно выразиться, «дробный», квантовый характер. Мы познаем дух только в его

продуктах, в явлениях культуры, каждое из которых требует от нас дружеского участия, и чем больше дружелюбия мы к ним проявляем, тем более мы разоблачаем скрадывающие их обобщения и тем успешнее продвигаемся к своеобразному, уникальному.

Таким образом, с помощью философского дискурса, поскольку он является не отражением, а созиданием смысла, проявляется двойственный характер любой истории, которая одновременно и структурна и событийна, представляет собой единство истории и множественность событий, продуктов деятельности и людей. Таково наше первое заключение: история философии выявляет скрытую двойственность любой истории; выявляя в ней две модели интеллигибельности, она обнаруживает то, что находится в преддверии истории.

2) За этим первым заключением следует и второе. Разложение на структурный и событийный пласты, осуществляемое в ходе постижения деятельности и, особенно, философской деятельности, является в некотором роде разрушением истории. Это второе заключение выглядит, вероятно, еще более парадоксальным, чем первое. Ведь речь идет о двойственном разрушении истории, которое раскрывает историю именно как историю.

Знаменательно, что обе предельные модели понимания в истории философии — система и своеобразие — представляют собой как бы отмену истории. Прежде всего, с появлением системы история перестает существовать. В «Феноменологии духа» история еще так или иначе присутствует, однако она — «идеальная», создана «образами» Духа; когда мы переходим к «Логике» Гегеля, «образов» уже нет, а есть «категории»; история же вообще отсутствует. Пределом исторического понимания является сотворение истории в системе. То же говорится и в работе Эрика Вейля, которой я не перестаю восхищаться: в истории еще существуют позиции, а категории составляют не историю, а *Логiku философии*. Переход от истории к логике означает гибель истории. С другой стороны, при втором прочтении история также разрушается. Когда создают историю философии, следуя второму методу, то как бы впадают в шизофрению: сначала сосредоточиваются на одном философе, затем на другом, не замечая связи между ними; можно даже сказать, что эти философы не принадлежат ни к какой эпохе, они — индивидуальности, парящие вне истории, вневременные, своеобразные сущности. Деятельность становится чем-то вроде абсолюта, который содер-

жит в себе свое прошлое, ставшее сущностью. Творчество Спинозы обладает таким прошлым, но это прошлое, став прошлым-в-себе, превращается в сущность, у которой нет временных отметок; об этом своеобразном творчестве можно сказать, что оно «есть», что оно есть «так-то» и поэтому неопровержимо. Ницше утверждал: «Звук нельзя опровергнуть», тем более нельзя опровергнуть абсолютизированное таким образом слово.

Мы видим, что история философии вскрывает фундаментальный характер всей истории, ее одновременно структурное и событийное содержание только благодаря своей собственной деятельности, отменяющей историчность. Вероятно, именно такой смысл можно придать словам «конец истории». Любая философия так или иначе является концом истории. Система есть конец истории, потому что она упраздняет себя в Логике; своеобразие также есть конец истории, поскольку в нем отрицается любая история. Мы пришли к следующему абсолютно парадоксальному результату: только находясь на границе истории, в ее конце, мы можем понять основные черты историчности.

3) Таким образом, я пришел к последнему выводу: если история как таковая обнаруживает себя в той мере, в какой она себя преодолевает, устремляясь к дискурсу или к своеобразному произведению, то следует признать, что история является историей постольку, поскольку она не достигает ни абсолютного дискурса, ни абсолютного своеобразия, поскольку ее смысл остается неясным, запутанным. Прожитая, завершенная история — это все то, что произошло по сю сторону этого разложения и упразднения. Здесь история по существу своему двойственна в том отношении, что она остается потенциально событийной и структурированной. История в действительности является неточной. Это открытие бесполезно, оно оправдывает деятельность историка. Оно оправдывает его во всех его неудачах. Исторический метод может быть только методом неточным. К этому утверждению мы с необходимостью пришли, достигнув такого пункта, где все трудности могут быть преодолены, но где уже более невозможно существование истории. Все трудности исторического метода оправданы, если исходить из этого предела философского дискурса. История стремится быть объективной, но она не может быть таковой. История стремится возродиться, но она способна лишь на реконструкцию. История стремится сделать все вещи живущими в одно и то же время, но ей надо также восстано-

вить историческую дистанцию между ними и углубить ее. В конечном счете данная рефлексия старается оправдать все апории, с которыми имеет дело историк и о которых предупреждал Марк Блок в своей речи в защиту истории и ремесла историка. Эти трудности касаются не методологических просчетов; речь идет о солидно обоснованных двойственностях.

В заключение подведем некоторые итоги. Коль скоро история есть то, что происходит независимо от разъяснений, достигнутых с помощью дискурса, то следует сказать, что универсальной истории *не существует*. Если бы она существовала, она была бы системой и не была бы больше историей. Вот почему мысль об универсальной истории может быть только задачей, идеей разума. Эта задача не дает возможности историку, изучающему цивилизации, полагать, что в них существуют острова, не сообщающиеся друг с другом; даже если их всего два, я думаю о них вместе, как о находящихся в одном и том же космосе; поэтому всегда будет актуальной задача отыскания взаимоотношений между всеми отдельно существующими целостностями.

Следует также отметить, что если универсальной истории не существует, то тем более не существует абсолютных своеобразностей; они могли бы существовать в абсолютно индивидуальных творениях. История состоит из сил, тенденций, течений, анонимных и коллективных явлений; только в редких совершенных творениях своеобразие если не достигается, то, по крайней мере, намечается. Существует так мало личностей, подлинных личностей. Личность — это предел существования; историческое не в состоянии достичь совершенной ясности, идет ли речь о системе или о своеобразии. Двойственность истории — это также ее несовершенство, удерживающее ее всегда по эту сторону того, что могло бы завершить ее как с точки зрения смысла, так и с точки зрения своеобразного творчества. А поскольку то, что могло бы ее завершить, отменило бы ее, то, вероятно, следовало бы сказать (хотя это и будет напоминать гегелевское выражение): то, что упраздняет, одновременно и выявляет.

II. ПЕРСПЕКТИВЫ ТЕОЛОГИИ

Христианство и смысл истории

ПРОГРЕСС, ДВОЙСТВЕННОСТЬ, НАДЕЖДА

Было бы нескромно предлагать сегодня исчерпывающий ответ на вопрос о смысле истории; здесь необходима компетентность историка, социолога и теолога. Настоящая работа имеет целью обсудить эту проблему, показывая, что существует несколько уровней прочтения истории; следовательно, существует, по-видимому, несколько уровней ответа на вопрос о смысле истории; христианское прочтение таинства истории, может быть, призвано послужить в некотором роде основанием для других прочтений, верных для своего уровня.

С самого начала мы сталкиваемся с ложной проблемой, говорящей о конфликте между христианской эсхатологией и понятием прогресса. Религиозная полемика довольно часто попадала в этот тупик: разумеется, нет сомнений в том, что тема спонтанного прогресса и непрерывного шествия истории является итогом секуляризации и, в конечном счете, рационалистической деградации христианской эсхатологии; однако нет ничего более ошибочного, чем противопоставление «прогресс—надежда» или «прогресс—таинство». Показывая, что история может быть прочитана на нескольких уровнях, подтверждают тем самым, что прогресс и таинство, находясь на одном и том же уровне прочтения истории, не противоречат друг другу. Тема прогресса возникает только тогда, когда решают толковать историю исключительно как *кумуляцию достигнутых результатов*. (Мы увидим, что этот первый уровень прочтения касается полезных инструментов в самом широком смысле этого слова: материальных инструментов, инструментов культуры, познания и даже инструментов сознания и духовности.) Но на этом уровне речь не может идти о драме, поскольку, когда во внимание принимается лишь расширение анонимного инструментального мира, реальные люди выносятся за скобки.

(Все это, надеюсь, прояснится при более подробном рассмотрении; сейчас же вопрос заключается в том, чтобы указать главенствующие, узловые моменты проблемы.)

Однако существует и другой уровень прочтения, когда история являет себя в качестве драмы со своими взлетами и падениями, рывками вперед и кризисами; здесь мы переходим от *абстрактной* истории, где в расчет принимаются только результаты человеческой деятельности и накопление ее достижений, к *конкретной* истории, где существуют *события*. Настоящий анализ имеет целью показать, что только при втором прочтении истории, а никак не при первом, начинает складываться христианское видение истории.

Главной трудностью тогда будет выявить, в каком смысле христианин призван распознать глобальный смысл истории, состоящей из решений и событий, короче говоря, определить место христианской надежды по отношению к этому открытому, неопределенному, двойственному предприятию.

Мы уже произнесли три слова, которые станут ключевыми в нашем исследовании: прогресс, двойственность, надежда. Они говорят о трех срезах в истории, о трех способах понимания и воссоздания смысла, о трех возможных уровнях прочтения истории: абстрактный уровень прогресса, экзистенциальный уровень двойственности, таинственный уровень надежды.

ПЛАН ПРОГРЕССА

Мне кажется, что можно выйти за рамки проблемы прогресса, поставив предварительно такой вопрос: из чего складывается прогресс? что приносит с собой прогрессивное развитие?

Если человек со всей очевидностью выделяется из природы, если он порывает с бесконечно повторяющимися повадками животного, если он имеет историю, то прежде всего потому, что он *трудится* и трудится с помощью *орудий труда*. Говоря об орудиях труда и произведенных с их помощью предметах, мы касаемся знаменательного явления: орудия труда и произведенные с их помощью предметы сохраняются и накапливаются (сохранение орудий труда даже для палеонтолога является бесспорным признаком человека). Перед нами подлинно необратимое явление. В то время как люди возобновляют свое существование, орудия труда и произведенные с их помощью предметы его продолжают. Орудие труда оставляет

след, который наделяет человеческое время — время произведений — способностью длиться, превращаться во время творений.

Именно во времени произведений может осуществляться прогресс.

Однако прежде чем анализировать, в каком смысле орудие труда служит фундаментом не только мощи человека, но и прогресса, нам необходимо осознать все значения понятия «инструментарий».

Технический мир в узком смысле слова — то есть совокупность материальных орудий производства, нашедших свое продолжение в машинах, — не составляет всего *инструментального мира* человека. Знание по-своему также является орудием труда, то есть инструментом; все, чему человек научился, все, что он умеет: мыслить, говорить, чувствовать и делать, — все это им «приобретено»; знания наслаиваются одно на другое, отлагаются в осадок, как это свойственно орудиям труда и произведенным с их помощью предметам. Если говорить конкретно, то именно письменность и, что еще существеннее, книгопечатание дали возможность познанию оставлять следы и накапливаться. Знание — там, в книгах, в библиотеках как нечто наличное, как часть инструментального мира (к тому же, сами машины есть взаимодействие мира орудий и мира застывших знаков). Благодаря такому выпадению в осадок, ход познания, как и развитие техники, оказывается необратимым; всякая новая мысль, как это происходит в инструментальном мире, опирается на предшествующие ей мысли и работает на благо истории.

Паскаль в «Предисловии к трактату о пустоте» говорил: «На всем своем протяжении, в течение многих веков, человечество должно рассматриваться как один и тот же человек, всегда существующий и постоянно обучающийся». История техники и изобретений образует единую историю, историю в единственном числе, где сотрудничают гении и простые представители разных народов, которые исчезают и предаются забвению. В самом деле, единство этой истории проявляется тем отчетливее, чем надежнее стирается личность изобретателя в тот момент, как его изобретение включилось в общую историю; история открытия и индивидуальная драма, которую переживает каждый из смертных, как бы выносятся за скобки, чтобы дать ход анонимному течению человеческих возможностей и знания; и даже если история техники, науки и знания

вообще хранит память о кризисах методов и решений, то вовсе не для того, чтобы поведать о *существовании* людей, которые сталкивались с массой проблем; об этих кризисах помнят с точки зрения методологической, а отнюдь не экзистенциальной, — как о переработке предшествующих знаний, исходя из новых гипотез, включивших в себя все прошлые достижения. Здесь не случается каких-либо существенных потерь и нет места напрасному труду, стало быть, здесь не разыгрываются подлинны драмы.

Сделаем еще один шаг вперед: существует не только полное приключений движение познания, но и столь же полное приключений движение *сознания*, которое входит составной частью в весьма широкую категорию инструмента. Моральная рефлексия, самопознание, постижение удела человеческого, так же как и необходимые для жизни инструменты, накапливаются, давая материал для определенной точки зрения. Существует моральный и духовный «опыт» человечества, который накапливается, как сокровища. Произведения искусства, монументы, литургии, книги по культуре, духовные книги вместе образуют «мир в мире» и дают нам точки опоры, как это делают окружающие нас предметы и вещи. Разумеется, здесь, как нигде, следует различать план решений, событий, *действий*, где человек всегда начинает с нуля, где индивиды, умирая, замыкаются в собственном опыте, где цивилизации, испытав духовное истощение, сходят со сцены, и, с другой стороны, план следов, произведений, *традиции*: только абстрагируясь от решений, событий и действий, можно выделить существование традиции как своего рода исторической мотивации, которая, обладаякумулятивной способностью, постепенно набирает силу; этот порыв могут пресечь только чрезвычайные космические или исторические катаклизмы — землетрясения или наводнения, — которые разрушат материальную основу этого опыта. Вот почему мы не в состоянии «повторить» Сократа, Декарта, Леонардо да Винчи; мы долго помним о них и после их смерти; однако мы обладаем памятью о человечестве в целом, которая значительно глубже и вместе с тем неуловимее памяти об этих людях (как мы используем эту память в экзистенциальном плане, это уже другой вопрос).

Итак, нам следовало бы начинать с масштабного рассмотрения истории как сохранения следов, как выпадения в осадок произведений, утративших связи со своими авторами, как личного капитала. Такой предварительный анализ затрагивает

ет значительную часть прогресса, выявляя вместе с тем его границы: во-первых, поскольку инструментальный мир гораздо шире того, что мы привычно называем миром техники, и включает в себя также наши знания и произведения культуры и духовности; во-вторых, поскольку прогресс затрагивает исключительно анонимный мир, абстрактную человеческую жизнь, динамику человеческих творений, вырванных из конкретной драмы страдающих и страждущих индивидов и процветающих и чахнувших цивилизаций.

Вот почему в этом плане нет принципиального противоречия между «христианским смыслом истории» и этим анонимным почкованием: христианство вторглось в эллинский мир, привнеся с собой время событий, кризисов, решений. Христианское Откровение повергало греков в состояние шока тем, как она повествовала о «священных» событиях: творении, падении, союзах, предсказаниях и, тем более, о «христианских» событиях, связанных с воплощением, распятием на кресте, пустой гробнице, о событиях от создания Церкви до Троицына дня... В свете этих исключительных событий человек начал проявлять интерес к тем аспектам своего опыта, которые он был не в состоянии наблюдать непосредственно; его собственное человеческое время было соткано из событий и решений и отмечено выбором: принять иную веру или воспротивиться этому, сделать выбор между смертью и жизнью. Тем самым история обретала значение, причем речь идет об истории конкретной, в которой что-то происходит, где люди обладают личностными качествами, которые можно обрести или утратить.

Вот почему размышления о прогрессе, в силу его анонимного и абстрактного характера, находятся по эту сторону того, где возможно противостояние «христианскому смыслу истории». Это не означает, что здесь невозможна никакая проверка фактов, поскольку мы опустили одну черту этой анонимной истории, этой эпопеи человеческих творений без человека. Именно эта черта позволяет говорить не просто об эволюции, об изменении и даже о возрастании, а о прогрессе: утверждать, что численное увеличение орудий труда, возрастание знания и расширение сознания являются прогрессом, значит считать, что «чем больше, тем лучше»; это значит приписывать значение анонимной, безликой истории.

Что все это означает? Что в этом утверждении указывает на «христианский смысл истории»?

Мне кажется, что главным завоеванием на этом уровне является признание того, что человек выполняет свое *предназначение*, когда идет путем технического, интеллектуального, культурного и духовного развития, что он занимает особое место среди творений, когда, порывая с повторением, свойственным природе, создает свою историю, включая в нее и природу и преследуя широкомасштабную цель ее гуманизации. Нетрудно показать в деталях, каким образом технический прогресс в сугубо материальном его выражении реализует это предназначение человека: именно он позволяет облегчать участь трудящихся, расширять межчеловеческие связи и вести человека к господству над им же сотворенным миром. И это является *благом*.

Что говорит на этот счет христианство? В отличие от греческой мудрости, оно не осуждает Прометея: для греков «вина Прометея» заключалась в том, что он похитил огонь, огонь техники и искусств, огонь познания и сознания; «вина Адама» отлична от вины Прометея; его неповиновение заключается не в том, что он выбрал путь техники и знания, а в том, что он, будучи человеком, порвал жизненную связь с божественным: вот почему первым выражением этой вины является преступление Каина, вина перед братом, а не перед природой, перед любовью, а не перед лишенным истории животным существованием.

Однако, если христианство не осуждает Прометея и, скорее, готово признать его символом творчества, то его вовсе *не интересует* анонимная и абстрактная сторона истории техники и искусств, познания и сознания. Его интересует, что конкретные люди делают для своей гибели или спасения. По существу значение прогресса как такового остается абстрактной ценностью; христианство обращается к целостному человеку, к целостному поведению, к тотальному существованию. Вот почему все дискуссии о прогрессе в конечном итоге остаются довольно бесплодными; с одной стороны, неправомерно осуждать эволюцию, но, с другой стороны, много не выиграешь, защищая ее.

В самом деле, если рассматривать судьбу человечества, то эта имеющая позитивное значение коллективная эпопея, сопряженная с образованием человеческого пространства, становится тем более двойственной при соотношении ее с конкретным человеком. То, что мы можем и что знаем в каждую эпоху, является для нас одновременно и шансом, и риском;

так, машинное производство, освобождающее людей от тяжелого физического труда и умножающее отношения между ними, свидетельствуя о господстве человека над миром вещей, не избегает новых зол: частичного труда, рабской зависимости потребителей от благ цивилизации, войны всех против всех, абстрактной несправедливости со стороны разбухших администраций и т. п. Можно найти такую же двойственность в том, что мы только что назвали прогрессом познания или прогрессом сознания.

Эта двойственность заставляет нас переходить с одного уровня на другой, с уровня анонимного прогресса на уровень полного риска исторического существования конкретного человека. Именно на этом уровне христианство реально соединяется с нашим пониманием смысла истории.

ПЛАН ДВУХ СМЫСЛОВ

Иногда полагают, что покинуть уровень анонимного прогресса значит отказаться от исторического рассмотрения и погрузиться во внутренний мир безысходно одинокой личности. Ничего подобного: именно здесь существует конкретная история, то есть ее совокупный образ и значительная форма, которые создаются в деятельности людей и в их реакциях друг на друга.

Попытаемся отыскать отдельные проявления этой конкретной истории и, опираясь на них, рассмотрим подлинные исторические категории (историческими категориями я считаю понятия, позволяющие нам мыслить в историческом ключе: кризис, апогей, закат, период, эпоха и др.).

Первым показателем этого нового исторического измерения является тот факт, что существует *несколько* цивилизаций. С точки зрения прогресса, существует единое человечество; если же исходить из масштаба цивилизаций, то существует *несколько* человечеств. Если опираться на некое сверхвоображение, то эти два прочтения не исключают, а предполагают друг друга.

Что представляет собой каждое из этих человечеств? Историко-географическую совокупность, имеющую свою ауру (если не контуры), свои жизненные центры, свои очаги излучения, зоны влияния и т. п. Некое единство памяти и взглядов на будущее объединяет людей во времени и тем самым определяет

их принадлежность к одному и тому же «пространству» цивилизации. Таким образом, сердцевину цивилизации составляет всеохватывающее желание жить (*vouloir-vivre*), стиль жизни; это желание жить одухотворяется оценочными суждениями, ценностями. Разумеется, не стоит сводить эти конкретные ценности к абстрактной системе ценностей (например, иногда говорят, что XVIII век завещал нам идею терпимости, идею равенства перед законом и т. п.); речь идет о жизненных, действительных ценностях, которые необходимо переосмысливать в связи с конкретными задачами, в соответствии со способами жить, трудиться, владеть, распределять блага, досажать друг другу, подтрунивать друг над другом (прекрасный пример такого исторического понимания дает нам Хёйзинга в «Осени Средневековья»).

Лучшим доказательством того, что для понимания цивилизации нельзя ограничиваться изучением ее инструментов (даже в самом широком их понимании), является то, что их значение не заключено в них самих; оно зависит от основополагающих позиций, занимаемых людьми той или иной цивилизации по отношению к собственным техническим возможностям; существуют люди, с отвращением относящиеся к индустриализации; крестьянство, ремесленники, мелкая буржуазия всеми силами сопротивляются модернизации; в 1830–1832 гг. антитехнистские настроения существовали и в рабочем классе (см. на этот счет наблюдения Шуля (Schuhl), изложенные им в книге «Философия и машинное производство»). Таким образом, орудие труда является бесполезным, если не обладает известной ценностью; следовательно, существует более глубокий план, чем история техники, — план истории средств; конкретная история — это история целей и средств, история человеческих устремлений; цивилизация представляет собой временной способ проецирования конкретного способа существования человека, его желаний.

Однако мы видим, что наряду с этим первым аспектом конкретной истории — скажем, наряду с цивилизаторским стилем — имеются также исторические категории, маскируемые прогрессом. Вот первый наглядный пример: цивилизации рождаются и умирают. Человечество из поколения в поколение существует в форме цивилизаций, которые проходят; можно одновременно придерживаться и циклической концепции, говорящей об исторических *периодах*, и линейной концепции прогресса; эти две концепции разноплановы: одна более «этич-

на», другая — более «технична». Вместе с тем, если явление прогресса связано с фактом накопления следов прошлого, «выпадения в осадок» достигнутых результатов, то жизнь и смерть цивилизации связаны с понятием «кризиса». Эту точку зрения убедительно продемонстрировал Тойнби в своей работе «Постижение истории» (не случайно, что именно историку цивилизаций удалось заставить нас изменить наше видение истории с помощью категорий, не имеющих ничего общего с технократической точкой зрения и близких жизни сознания и желания). Каждая цивилизация, по его мнению, характеризуется *ситуациями*, которые по отношению к ней выступают в качестве *вызовов* (неблагоприятные погодные условия, размеры континента, перенаселенность, религиозные и языковые различия, классовая борьба и др.); каждый вызов — это как бы загадка, заданная сфинксом: отвечай — или тебя съедят; цивилизация представляет собой совокупность ответов на эти вызовы; пока внутри цивилизации существуют очаги творчества, способные «давать ответы», она живет; если же цивилизация без конца повторяет одни и те же ответы и не в состоянии придумать что-то новое, соответствующее возникающим проблемам, она умирает. Отсюда следует, что судьба цивилизации переменчива: она либо может, либо не может давать ответы, от которых зависит, сохранится ли она, остановится ли в своем развитии или же, руководствуясь отжившими свой век ценностями, придет в упадок. Следовательно, существуют периоды спячки и пробуждения, разложения и возрождения, сопротивления и восстания, изобретательности и выживания.

Нет такого историка, который когда-либо не употреблял многие из этих слов; чаще всего они воспринимаются некритически; ими пользуются, и все тут; однако, если прояснить их смысл, то окажется, что они не относятся к тому же циклу, что и понятия, сопряженные с прогрессом; здесь наихудший вариант всегда является вероятным и никогда не бывает безусловным.

Понятая таким образом, история, с ее кризисами и их разрешением, значительно ближе к истории, о которой говорит христианство.

Теперь следовало бы уточнить это еще довольно упрощенное понимание: цивилизация не идет вперед одновременно по всем направлениям, как и не впадает в застой одновременно во всех отношениях. Существует несколько линий, по которым можно продвигаться, так сказать, в длину: линия инду-

стриального оснащения, линия социальной интеграции, линия власти и влияний общества, линия науки и искусства (определенных наук и определенных видов искусств) и т. п. Именно на этих линиях возникают кризисы, растет могущество, случаются попятные движения и т. п., которые могут не совпадать друг с другом во времени. Волна не поднимается одновременно на всем жизненном пространстве одного и того же народа.

Более того, необходимо показать, что означают кризисы, упадки, достижения для каждого из этих волокон истории; можно говорить о «кризисе» точных наук, «кризисе» экономики, министерском «кризисе», и в каждом случае слово «кризис» имеет разный смысл; знаменательно то, что «кризисы» в социальной или культурной сфере имеют собственные причины и собственные выходы; так, кризис математики в эпоху Пифагора был в значительной мере автономным по отношению к истории вообще; речь шла о внутренних проблемах математических наук; этот кризис получил свое разрешение с помощью сугубо математических средств; небывалый застой математической науки в период от Евклида до алгебраистов Возрождения не был решительным образом связан с какими-либо другими историческими причинами. Кроме того, одна и та же эпоха может прогрессировать в политическом плане и иметь вместе с тем упадническое искусство, как это было во времена Французской революции, либо иметь прогрессивное искусство, но загнивающую политику, как это было в период Второй империи. «Великий век», великая эпоха — так говорят, когда исторический организм достигает зрелости всесторонне, как это было в век Перикла, в XIII веке, в XVII веке...

О чем свидетельствуют эти примеры? О том, что *единая* с точки зрения инструментального прогресса история может быть *разделена* многими способами; она членится не только на цивилизации и периоды, в пространственном и временном отношениях, но также и на потоки, у каждого из которых собственные проблемы, собственные кризисы, собственные достижения.

Общая равнодействующая сила, то, что можно было бы назвать «интегральной» историей, ускользает от нас; в некоторых особых случаях нас приводят в удивление не очень ясные причинные отношения, и мы готовы включить в систему человека в грубых башмаках и с наивным представлением о «диалектике»; однако продольные мотивации, пронизывающие каждую

систему, и поперечные движения вместе образуют столь плотное переплетение, что оказываются сильнее упрощенных «диалектик», которым мы хотели бы их подчинить: например, в определенном смысле верно, что техника «управляет» социальным процессом в целом, который, однако, зависит от развития наук, в частности математики, а она исторически связана с великими метафизиками — пифагорейской, платоновской и неоплатоновской (вплоть до Возрождения); следовательно, различные истории таким образом включаются во все смыслы, что любые объяснительные системы оказываются наивными и скоропелыми. *Сознание эпохи* — это неясный и громоздкий синтез таких переплетений; оно чувствительно к застою, к проявлениям жизни, к возникающим и исчезающим «вызовам», в которых видит не систему теоретических проблем, а отдельные «жизненные трудности» (в том смысле, в каком говорят «школьные неурядицы» или «колониальный гнет»); оно ощущает отдельные толчки, происходящие в определенных сферах коллективной жизни. В таком случае оказывается, что общее представление о ходе истории ближе к смутному чувству, чем к ясному осознанию; вот почему зачастую довольно трудно ответить на вопрос: «куда идет цивилизация?»

Новым показателем конкретной жизни в истории является неустранимый характер *событий* и исторически значимых *личностей*.

Известно, что прежний исторический метод сверх меры преувеличивал историческое значение батальи, династий, браков, наследования и раздела имущества; история растворялась во второстепенном, случайном, иррациональном. Хорошо еще, если на историю смотрели откуда-то сверху и видели огромные целостности, основой которых были географические условия (недавняя книга Броделя «Средиземноморье во времена Филиппа II» свидетельствует о триумфе этого метода понимания), развитие техники, социальные силы и крупномасштабные движения. Но невозможно проследить эту тенденцию до конца — так, чтобы она одна позволяла все объяснять с помощью причин и познавать, опираясь на интенции; ведь в таком случае история, становясь интеллигибельной, утрачивала бы свойственную ей историчность и созидаящих ее действующих лиц; тогда мы имели бы дело с историей, где ничего не происходит, с историей без составляющих ее событий.

История исторична, поскольку в ней совершаются уникальные действия, которые принимаются во внимание, тогда

как другие не принимаются, поскольку одни люди имеют вес, а другие веса не имеют, поскольку существуют проигранные сражения, слишком рано или слишком поздно ушедшие из жизни вожди, и в зависимости от всего этого изменяется сама судьба. Разумеется, фашизм в его общедоступном ницшеанском варианте, со свойственным ему врожденным иррационализмом, не укладывается в рамки этого «драматичного» видения, что не должно скрадывать значения событийной истории, которая в конечном счете является историей людей; именно благодаря этой истории человек находится «в пути». Такие слова, как «родина в опасности», «общественное спасение», укоровившиеся в нашей якобинской истории, прекрасно свидетельствуют об этой в некотором отношении экзистенциальной судьбе или, скорее, об *участи*, связанной с конкретной историей людей.

Новой чертой этой конкретной истории является то, что в ней важнейшее место принадлежит «политическому». Предыдущие замечания о так называемой исторической роли событий и личностей естественным образом ведут к этой новой точке зрения, поскольку существует тесная связь между событийным и политическим аспектами истории.

Следует хорошенько вслушаться в слово «политика»; оно означает совместное отношение людей к *власти*: захват власти, осуществление власти, сохранение власти и т. п. Вопрос о власти находится в центре политики: кто управляет? кем? в каких пределах? кто осуществляет контроль? Именно в деятельности, затрагивающей власть, — либо тех, кто ею обладает, либо тех, кто испытывает ее воздействие, кто оспаривает ее или домогается, — вырисовывается или утрачивается *участь* народа. Как раз через власть — непосредственно или опосредованно — «великие люди» оказывают воздействие на ход событий; сами же эти события, такие, например, как революция или ее поражение, в значительной части оказываются случайными по отношению к власти (очевидно, что в 1944–1945 годах нацистский образ жизни в целом был поставлен под вопрос лишь крушением государства, которое выражало волю этого режима). В итоге, если мы свяжем эти замечания с предыдущим анализом развития цивилизаций, которые рождаются и умирают, связь эта пройдет через политическую жизнь соответствующих цивилизаций, сказывающуюся во взлетах, кризисах, судьбоносных решениях.

Разумеется, не следует заходить слишком далеко в идентификации «событийного», «драматического», аспекта истории и аспекта политического; в вышеприведенном анализе многочисленных ритмов, которые взаимодействовали друг с другом, хотя их критические или творческие периоды не совпадали, мы уже говорили о пределе этой тенденции; искусство и наука имеют свою судьбу, часто не совпадающую по времени с важнейшими историческими событиями, вытекающими из сферы политики: история всегда значительно богаче того, что мы пишем о ней в нашей философии истории.

Особенности «кризисов», которые мы могли бы назвать политическими в широком смысле слова, двойственны; прежде всего, они одновременно затрагивают и *материальную судьбу* цивилизаций и их устремления: они имеют отношение к жизни и смерти наподобие того, как болезни индивидов имеют отношение к их интеллектуальному развитию или к религиозным убеждениям; в силу этого данные кризисы носят характер если не всеобщий, то по меньшей мере радикальный. Более того, они приводят к возникновению в самой сердцевине истории фундаментальной черты человека — *чувства виновности*. Как раз вокруг власти рождаются самые опасные страсти: надменность, ненависть, страх. Эта зловещая троица говорит о том, что за величием человека неотступно следует его вина. Величие империй — это также и их вина; вот почему их падение всегда можно считать их наказанием.

Именно здесь анализ истории как события, выбора, драмы, короче говоря, как «кризиса», соприкасается с теологией истории. Это происходит не по воле случая, а принципиальным образом — через виновность. Перечитайте «Книгу Судей израилевых» и Псалмы: в них вы найдете темы национальной надменности, злой ненависти, инфантильного страха: Египет, Ассирия, великие соседние земли были для Израиля свидетелями исторической вины: Израиль также был виновен, поскольку жаждал повторить воплощение их мечты о величии. Мария говорит в *Благовествовании*: «рассеял надменных помышлениями сердца их; низложил сильных с престолов, и вознес смиренных».

Я думаю, что одна из задач теологии истории должна заключаться в том, чтобы в свете современного опыта государства и опыта концентрационных лагерей, опираясь на психологию и психоанализ страстей, вернуться к библейской критике сильных мира сего. И самой большой ошибкой было

бы мы не заметить связи между величием и виновностью, являющейся как бы двойственностью исторической возможности. Необходимо знать, что там, где есть виновность, есть и величие.

Мы видим, как важно опираться на теологию, чтобы определить место, где возникает виновность как свойство истории, понимаемой в качестве человеческого проекта, выбора и кризиса. Виновность рождается исключительно там, где история предоставляет возможность для величия. План прогресса остается инструментальным; у инструмента нет вины, он является благом в той мере, в какой выражает *предназначение* человека в творении; вот почему, размышляя о прогрессе, правомерно испытывать чувство оптимизма.

Однако, если для придания виновности того или иного смысла необходимо воспринимать историю как кризис, то, напротив, теология виновности, сообщая нам восприимчивость к драматизму истории и призывая к размышлению о виновности, способна призывать нас и к бдительности; вина возникает только в универсуме событий; только двойственная история, история, способная утрачивать себя и вновь возрождаться, история открытая и неопределенная, где шансы и риск переплетаются друг с другом, может быть виновной. Природное существо не может быть виновным — им может стать только историческое существо.

Здесь мы затрагиваем один из тех моментов, где экзистенциальный и теологический аспекты смыкаются. Драматическое видение истории имеет гораздо больше общего с христианской теологией, чем рационализм Просвещения, который уничтожил ту почву, на которой могла произрасти теология — почву двойственности.

ПЛАН НАДЕЖДЫ

Однако христианский смысл истории не исчерпывается перемежающимися друг друга ситуациями выбора и кризисами, величием и виновностью и прежде всего потому, что греховность не является центром христианской веры: греховность не является даже одним из пунктов христианской веры: *верят* не в грех, а в спасение.

Каким образом надежда на спасение сосуществует с нашим смыслом истории, со свойственным человеку умением

жить исторически? Какую новую характеристику прибавляет она к нашему видению истории?

Два слова помогут нам суммировать наши суждения, высказанные на этой, последней, стадии исследования: смысл — таинство; эти два слова, в определенном отношении исключают друг друга, принадлежат языку, значительно отличающемуся от языка надежды. Смысл: существует единство смысла; смысл является принципом, дающим мужество жить в истории. Таинство: смысл сокрыт, ничто не может *высказать* его, на него нельзя рассчитывать, нельзя искать у него защиты и помощи перед лицом опасностей, которыми чревата история; обращаясь к знакам, чтобы выразить его, мы подвергаем себя риску. Этот таинственный смысл не отменяет двойственности, открытой нами на второй стадии исследования, более того, он не совпадает с тем рациональным смыслом, который мы обнаружили на первой стадии анализа.

Что побуждает христианина говорить о смысле, в то время как он верит в таинство? Что дает ему силы преодолевать уровень двойственности, куда история так или иначе может свернуть, где рождающиеся и умирающие цивилизации могут идти по пути прогресса? Имеется ли во всем этом *целостный* смысл?

У христианина в его видении истории как раз господствует вера в Милость Божию; если Бог является Господином индивидуальных жизней, то он также является и Господином истории: эту неопределенную, величественную и виновную историю Бог обращает к Себе. Правильнее было бы сказать, что я верю в то, что эта Милость образует «смысл», а не является забавнейшей выходкой, чудовищной фантазией, «абсурдом абсурдов», поскольку великие события, которые, как я полагаю, есть Откровение, оставляют свои следы и великие предначертания, а не представляют собой некие не связанные друг с другом моменты; у *Откровения* есть свой *путь*, и он для нас не абсурден, поскольку в нем мы можем разглядеть, например, идеи новой *педагогике*, передающейся по наследству от Старого Союза к Новому Союзу, так как великие христианские события — смерть и воскресение — задают ритм, соответствующий тому, что св. Павел называл «оправданием верой».

Что позволяет христианину преодолевать раздробленность и кажущуюся абсурдность текущей истории, которая зачастую предстает «историей сумасшедшего, рассказанной безумцем», так это то, что данную историю пронизывает другая история, смысл которой ему доступен, смысл которой можно *понять*.

Следовательно, христианин — это человек, живущий в двойственной истории; он живет в мирской истории, но одновременно он приобщен к сокровищам священной истории, «смысл» которой ему понятен, он верит в личную историю, где он ощущает связь виновности с искуплением.

Христианский смысл истории в таком случае — это вера в то, что мирская история составляет часть смысла, воплощаемого священной историей, что в конечном итоге существует *одна* история и любая история священна.

Этот смысл истории остается объектом веры; если прогресс является тем, что есть рационального в истории, а двойственность последней свидетельствует о том, что в ней есть иррациональное, то для надежды смысл истории является смыслом сверхрациональным, так сказать, сюрреалистическим. Христианин говорит, что этот смысл эсхатологичен, подразумевая под этим, что его жизнь протекает во времени прогресса и двойственности и он не видит этого высшего смысла, не может понять отношения между двумя историями — мирской и священной — или, если воспользоваться словами св. Августина, отношения между двумя Градами. Христианин надеется на то, что «последний день», день достижения *единого смысла*, грядет, что он увидит, как всё воссоединится во Христе, что история империй, войн и революций, изобретений, искусства, нравственности и философий, пройдя через величие и виновность, «получит искупление во Христе».

В заключение я хотел бы показать, какого рода позиции открывает эта вера; их можно соотнести с такими двумя словами: *смысл*, но *смысл сокрытый*.

Прежде всего христианин — это человек, для которого двойственность истории, таящиеся в истории опасности не являются источником страха и отчаяния. «Не бойтесь!» — таковы слова Библии перед лицом истории. Здесь заклиняется скорее отчаяние, чем страх, поскольку подлинной противоположностью надежды является не прогресс; противоположность надежды, существующая с ней на одном и том же уровне, — это отчаяние, «не-надежда»; отсутствие надежды выражено богопротивными словами «Двадцать пятый час» (это такое время, когда любая попытка спастись оказывается бесполезной; даже приход Мессии ничего не изменил бы; это — точное время западного общества; это — вполне определенное время, час, текущий момент).

Христианская надежда, являющаяся одновременно надеждой *на* историю, направлена прежде всего против такого ложного профетизма. И я настаиваю на непреходящем характере этого разоблачения. В книге Георгиу (Gheorghiu) обобщен весь французский «катастрофизм», можно даже сказать, все скрытое пораженчество французского общественного мнения, уставшего от войны и ищущего оправдания своей капитуляции перед современными проблемами. Вопрос заключается в том, доверяем ли мы или не доверяем *заранее* этой истории; именно *заранее*, поскольку мы не можем подвести итог всей истории; нам необходимо выйти из игры, чтобы сделать к ней добавление; необходимо, чтобы для постороннего наблюдателя эта игра велась бы без него. Вот почему смысл, который может иметь история как целое, есть объект веры, а не разума, каким является инструментальный прогресс, поскольку он — глобален, и обрести очертания этой глобальности он может только в ходе человеческой деятельности: смысл этот нельзя констатировать, о нем нельзя вынести суждения; он может быть только ожиданием всемогущей милости, способной обратить ужасное и тщетное во славу Божию.

Будем же идти вперед, опираясь на эту веру! Я считаю, что у нас всегда есть нерешенные задачи, недостижимые цели, и мы имеем шанс на успех!

Отсюда следуют одинаково важные теоретические и практические выводы: надежда подает свой голос из бездны абсурда; она приходит, чтобы овладеть явной двойственностью и неопределенностью истории, и говорит мне: «ищи смысл, стремись понять!» Именно здесь христианство противостоит экзистенциализму. Для экзистенциализма двойственность истории — это ее последнее слово; для христианина двойственность действительно существует, живет, но это — предпоследнее слово истории. Вот почему христианин находит поддержку в своей вере, полагаясь на сокрытый смысл, и он будет *испытывать* познавательные схемы и принимать, по крайней мере в качестве гипотез, цели, предложенные философией истории. В этом отношении христианство гораздо ближе марксистскому миропониманию, чем экзистенциализму, если, конечно, марксизму удастся остаться методом исследования и если он не замкнется в себе, не превратится в догматическое учение.

Впрочем, здесь следовало бы показать и другую сторону надежды, вдохновляющую на исследовательскую деятельность и на практику. Надежда говорит мне: смысл существует,

ищи его. Но она также говорит: этот смысл сокрыт, прежде чем выступить против абсурда, надежда ведет борьбу против системы. Христианство безотчетно не доверяет систематизированным философским концепциям истории, которые стремятся дать нам ключ к разумному пониманию. Необходимо выбирать между таинством и системой. Таинство истории предохраняет меня от фанатизма — теоретического и практического, интеллектуального и политического.

Следующие из этого выводы вполне очевидны; с точки зрения методологической, смысл таинства побуждает нас множить наши попытки в постижении истории, согласовывать между собой различные позиции, чтобы предостеречь от изречения последнего слова. Именно здесь, как мне представляется, христианство питает недоверие к догматическому использованию марксистской методологии: подчиняются ли ее негибкой диалектике все исторические явления? Только ли одному пролетариату с его историческим опытом по силам определить смысл истории? Не является ли история более сложной и более богатой?

Было бы неплохо, с целью ограждения от фанатизма, не только расширить исследовательские перспективы, но и сохранить ощущение многоплановости проблем в практической деятельности; нет никакой уверенности в том, что трудности, которым «бросает вызов» современный мир, не превратятся в систему и, следовательно, не станут оправдываться с помощью политической стратегии. Американские «ультра» и коммунисты хотели бы навязать нам свою двойственную стратегию. Давайте же уходить от простых решений! Спутаем их карты! Манихейство в истории вздорно и гадко.

Наконец, признавая таинство, важно сохранять чувство плюрализма там, где речь идет об историческом предназначении как целых цивилизаций, так и отдельных личностей; например, нам не следует торопиться с тем, чтобы сообщать искусству и литературе очевидную эффективность; пусть художник стремится скорее понять внутренние задачи своего творчества, чем «служить обществу»; пусть он служит своему искусству, не задумываясь над тем, остается ли он верен его линии, поскольку социальный и политический утилитаризм даже не подозревает, как глубоко заложены основы глобального смысла истории; возможно, именно так называемая «невовлеченная» литература сможет лучше — ненавязчиво и в то же время радикально — выразить потребности людей

своей эпохи, чем та, что, вещая доходчиво и сжато, стремится оказывать непосредственное давление на современный мир; похоже, последней удастся выражать лишь то, что лежит на самой поверхности, что отличается банальностью и пользуется наибольшим спросом в общественном сознании.

Итак, вера в скрытый смысл истории является одновременно и *мужеством* — мужеством верить в глубинное значение самой что ни на есть трагической истории, испытывать доверие и идти на самопожертвование в самый разгар борьбы; мужеством отказаться от систем и фанатизма, иными словами, мужеством быть *открытым*.

Вместе с тем весьма существенно, чтобы надежда всегда сопрягалась с драматичным, тревожным аспектом истории. Если надежда не выступает в качестве скрытого смысла кажущейся бессмыслицы, если утрачивает двойственность, то она превращается в рациональный, обнадеживающий прогресс, тяготея к безжизненной абстракции; вот почему необходимо внимательно относиться к экзистенциальному уровню исторической двойственности, существующей между рациональным планом прогресса и сверхрациональным планом надежды.

«Социус» и ближний

Если науку о человеческих отношениях и организованных группах называют социологией, то для социологии ближнего вовсе не остается места. Это вызывает удивление, если иметь в виду тему, обозначенную в заглавии данного исследования. Очень важно, что рефлексия реагирует на это удивление, превращая его в позитивное исследование, ведущееся на грани социологии человеческих отношений и теологии милосердия. Если не существует социологии ближнего, то, может быть, социология, признав, что она граничит с теологией милосердия, изменит свои задачи, то есть свои намерения и претензии. Если не существует социологии ближнего, то, вероятно, существует социология, конституирующая себя на границе с ближним.

УРОВЕНЬ УДИВЛЕНИЯ

Взглянем на наше удивление новыми глазами, перенесясь в пору расцвета *притчи* и *пророчества*: «некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым. По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо. Так же и левит, быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел мимо. Самарянин же некто, проезжая, нашел его, и, увидев его, сжалился... Кто из этих троих, думаешь ты, был ближним попавшемуся разбойникам?»

Уникальный характер повествования состоит в том, что оно заключает в себе целую совокупность повествований; таков библейский вклад в рефлексию и рассуждение.

Прежде всего вызывает удивление, что Иисус отвечает на вопрос вопросом, но таким вопросом, который меняет свое содержание в зависимости от повествования. Один из законни-

ков спрашивает: а кто мой ближний? кто из тех, что передо мной, мой ближний? Иисус поворачивает вопрос таким образом: кто из этих людей ведет себя как ближний?

Законник провел социологический опрос по поводу некоего социального явления, поддающегося наблюдению, определению, объяснению, по поводу возможной социологической категории. Ему же отвечают, что ближний является не социальным объектом, даже если разговор ведется от второго лица, а поведением первого лица. Ближний — это поведение, это способ присутствия. Вот почему о ближнем нужно рассказывать: ближний — это человек, однажды ставший близким незнакомцу, которого изранили разбойники. В повествовании речь идет о цепи *событий*: здесь нет развития событий, есть одна лишь встреча, а повествование о встрече достигает своего апогея в приказании: «Иди, и ты поступай так же». Притча превращает повествование в парадигму деятельности.

Итак, социологии ближнего не существует; знание о ближнем сразу же сталкивается с практикой ближнего; у нас нет ближнего — я сам становлюсь чьим-то ближним.

Удивление имеет еще одно основание: сутью притчи является то, что в ходе встречи одна личность предстает перед другой личностью. Поразительно, что эти два человека находятся вне всего того, что о них могла бы сообщить социологическая категория: священник, левит. Они сами являют собой живую притчу — притчу о человеке в его социальной функции, о человеке, поглощенном своей ролью; вместе с тем сама встреча, опосредованная социальной функцией, не может не вызывать удивления: в ней институт — в частности институт культа — закрывает доступ к событию. Самарянин — это тоже категория, если угодно; но здесь она — категория для других; она — для набожного еврея, для Чужестранца. Чужестранец не является членом группы, у него нет явно выраженных ни прошлого, ни традиций; он — нечистый как с точки зрения расы, так и с точки зрения веры; он хуже язычника, он — еретик. Он — категория не-категории. Он ничем не занят, он не озабочен тем, чтобы чем-то заняться: он всегда в пути, он не обременен социальными обязательствами, он в любой момент может изменить свой маршрут и совершить неожиданный поступок; он готов к встрече и присутствию. Поведение, которое он избирает для себя, есть непосредственное отношение «человека к человеку». Оно само относится к разряду событий, так как не опосредовано никакими институтами; поскольку

Самарянин есть личность, готовая к встрече, его «сочувствие» является жестом, выходящим за границы роли, персонажа, функции; оно выражает гиперсоциологическую взаимность личности и ее «визави».

Удивление рождается по поводу притчи и возрождается благодаря проповеди: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: *приидите, благословенные Отца Моего...: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня...* Тогда праведники скажут ему в ответ: *Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим и напоили?..* И Царь скажет им в ответ: *истинно говорю вам: так как вы сделали одному из сих братьев Моих, то сделали и Мне...* Тогда скажет и тем, которые по левую сторону...»

Притча рассказывает о встрече в настоящем времени, проповедь говорит о событиях словами истории, ретроспективно раскрывающими смысл всех встреч, случившихся в истории. О таких же встречах рассказывает и проповедник, и они подобны встрече Самарянина с чужестранцем, избитым разбойниками: накормить и напоить чужестранца, приветить его, дать одежду нагим, позаботиться о больных, навестить узников — таковы самые простые, первейшие поступки, едва ли доступные прогнозам социальных институтов; человек выступает здесь жертвой пограничных ситуаций, социально незащищенным, нуждающимся в самом простом человеческом участии. «Объект» этого изначального поведения зовется «маленьким человеком»; этому человеку чужда роль исторического деятеля; он всего лишь статист, испытывающий малую толику страданий, сопутствующих подлинно великим «историческим» событиям; он — анонимный носильщик в караване, без которого *великому* альпинисту не снискать славы; это — солдат второго эшелона, без которого *великим* полководцам не только не достичь вершин гениальности, но и не совершить трагических ошибок; это — рабочий, выполняющий частичную и монотонную работу, без которой *сильные мира сего* не возвели бы здания современной индустрии; это — «перемещенная личность», прямая жертва *великих* конфликтов и *великих* революций. Смысл истории, по край-

ней мере тот, что раскрывается самими действующими лицами, связан с важными событиями и значительными личностями. «Маленькие люди» — это те, кто не участвует в создании смысла истории. Однако существует другой смысл, который переиначивает все незначительные встречи, отнесенные на счет истории великих людей; существует другая история, история поступков, событий, личных предпочтений, история, вплетенная в историю структур, начинаний, институтов. Но этот смысл и эта история *сокрыты*; именно в этом заключено значение проповеди: «маленькие люди» были образами Христа, и ни праведники, ни неправедники не знали этого, мысль о «последнем дне» повергала их в изумление: *Господь! когда мы видели тебя алчущим?..*

Таким образом, сострадание Самарянина имеет глубокий смысл, превышающий сам этот смысл; *практическая* интенция притчи — «Иди, и ты поступай так же» — внезапно освещается теологическим светом или, скорее, *христологическим* смыслом проповеди. Смысл сострадания, испытываемого в настоящем, наполняется превосходящим его эсхатологическим смыслом.

Мы видим, в каком смысле, в каком двойственном смысле, социология ближнего невозможна: во-первых, в том смысле, что ближний — это личное умение встретить «другого» *по ту сторону любого социального опосредования*; во-вторых, в том смысле, что значение этой встречи не обнаруживает *никакого имманентного истории критерия*, оно не может быть бесспорно признано самими действующими лицами, оно раскроется в последний день как способ, каким я, встретив Христа, не узнаю Его.

УРОВЕНЬ РЕФЛЕКСИИ

Достигнув той точки, куда, как представляется, должна привести нас правдивая библейская теология, мы зададимся вопросом, *что все это означает* для нас, здесь и сейчас, в мире, где дифференциация и организованность человеческих групп не перестает возрастать. Мы говорим, что живем не в мире ближнего, а в мире «социуса». Социус — это тот, с кем я сближаюсь через социальную функцию; отношение к социусу — отношение опосредованное; оно касается человека постольку, поскольку... Римское право, эволюция современных

политических институтов, административный опыт великих государств и социальная организация труда, если отвлечься от опыта нескольких мировых войн, шаг за шагом создали тип человеческих отношений все расширяющихся, усложняющихся, становящихся все более и более абстрактными. И в этом нет ничего противозестественного: ведь человеческая суть состоит в том, чтобы порвать с природой все отношения и обрести «цивильный» статус, как говорили в XVIII веке. В этом нет ничего ни нового, ни зловердного; начало человека — это одновременно зарождение языка, орудий труда и институтов: если иметь все это в виду, то сразу же отпадает вопрос о существенном различии между так называемым естественным и искусственным социальным существованием, остается только вопрос о его стадиях. Мы стали всего лишь более чувствительными к прогрессу социальных «опосредований», поскольку он набирает силу, а внезапное включение человеческих масс в историю настоятельно поставило вопрос о благополучии, благосостоянии, безопасности, культуре, что в настоящее время требует строгого планирования и социальных техник, порой напоминающих собой продвижение анонимной и бесчеловечной армии.

Мы также задаемся вопросом: кто есть, наш ближний? Не следует ли нам перейти от удивления к сомнению и критике и сделать вывод о том, что непосредственная встреча с человеком, которая превратила бы меня в его ближнего, всего лишь миф относительно жизни в обществе, мечта об иных человеческих отношениях, *не имеющих ничего общего* с действительностью.

Именно такой миф о социальном воодушевляет две прямо противоположные позиции, которые мы намереваемся теперь проанализировать, противопоставляя их друг другу.

С одной стороны, идея ближнего может питать радикально антимодернистскую позицию: Евангелие подвергло бы всестороннему осуждению современный мир; оно отвергло бы его как мир, где нет ближнего, как мир абстрактных, анонимных отношений, разделяющих людей. Христианскому эсхатологизму мир «социуса» представляется чудовищным конгломератом, состоящим из заводов, казарм, тюрем и концентрационных лагерей. Мечта о ближнем отныне сводится к тому, чтобы всматриваться в некие знаки, возникающие на краю истории, укрываться в небольших сообществах нетехнического и «профетического» характера, ожидая, когда этот мир сам себя разрушит и своим самоуничтожением навлечет на себя гнев Божий.

Надо выбирать между ближним и социусом. Эти слова, как альтернатива только что сказанному, обращены к людям, голосующим за социус и воспринимающим притчу о Самарянинах и проповедь о Последнем Суде лишь как пережиток, как некую заумь. Категория ближнего оказывается устаревшей. Драма, о которой повествует притча, вполне определенно свидетельствует об этом: в ее основе лежит общественный беспорядок, разбой; раввин, передающий притчу, не поднимается до уровня социально-экономического анализа причин беспорядка, оставаясь в рамках частного, исключительного случая; выразительность повествования способствует тому, что рефлексия остается на донаучном уровне; так что извлекаемый из него нравственный урок идет в ущерб деятельности праведных, рождая в них чувство сострадания в рамках нарушения порядка и тем самым увековечивая эксплуатацию одного человека другим. Увековечение бедности является не только следствием сказанного, но, как представляется, и первым шагом к обоснованию евангельской морали индивидуального сострадания. А если бы не было бедных, то что стало бы с милосердием? Однако мы — люди другой эпохи, мы идем к тому рубежу, когда человечество, выйдя из своей предыстории, преодолет голод, жажду, угнетение и — кто знает? — может быть, болезни и смерть; тогда притча и проповедь утратят свой смысл, поскольку люди перестанут понимать *образы*, лежащие в основании и той и другой.

Эти два прочтения соединяются в одном существенном пункте: социус — это исторический человек, ближний, человек, вызывающий сочувствие, мечтающий, создающий мифы.

УРОВЕНЬ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Удивление обычно связывалось с единичным значением: с встречей, с событием встречи ближнего; рефлексия, сталкиваясь с этим единичным значением, начинает его *идеологическую* обработку, в результате чего Событие превращается в теорию события, а встреча, эта рабочая лошадка, противопоставляется историческому и социальному. А поскольку анализ социуса производился в систематическом ключе, то в итоге пришли к ложной альтернативе социуса и ближнего. Важно, чтобы рассуждение, углубляясь в изучение игры противоположностей и взаимозависимостей, стремилось бы по-

нять социус и ближнего *совместно*, как два аспекта одной и той же истории, как два лика милосердия. Есть что-то общее между моей любовью к собственным детям и тем, что я занимаюсь детской преступностью; первая любовь внутренне-субъективна, она — особая любовь; вторая любовь абстрактна, но она имеет более широкий диапазон. Я, любящий собственных детей, ничего не должен другим детям, поскольку я не люблю их так же, как люблю собственных детей, — я люблю их в некотором роде коллективно, «статистически».

Задача «теологии ближнего», которая является отдаленной целью изучения социуса и ближнего, заключается в том, чтобы с самого начала охватить проблему во всем ее *объеме*. Под этим объемом, или размахом, я понимаю неустанное стремление отыскать *единство интенций*, подразумеваемое разнообразием моих отношений к другому. Одно и то же милосердие придает смысл социальному институту и событию встречи. Резкое противопоставление сообщества и общества, личного отношения и отношения административного или институционального может быть только одним из моментов рефлексии. Следовало бы сразу сказать, почему этот момент необходим, обязателен и никогда не исчезнет из нашей человеческой истории. Но сначала надо отметить, что этот момент до сих пор получал ложную трактовку, причем его не только не считали особенным, но и *исключали из целостной диалектики Царства Божия*.

Как только я свожу теологию ближнего к теологии встречи, от меня ускользает фундаментальное значение Господа Бога в *истории*. Эта теологическая тема придает проблеме милосердия соответствующие ей *напряженность* и *объем*. Сейчас мы увидим, как проблема милосердия, в свою очередь, сообщает теме Господства в истории *интенсивность* и, в конечном итоге, *направленность*. Однако сейчас нам надлежит достичь такой напряженности, которую разрушила рефлексия, загнипнотизированная противоречиями, дилеммами, тупиковыми позициями.

Евангелие различными способами обучает нас овладению темой милосердия через размышление над историей; к тому же, образ личности, воплощенной в милосердном Самарянине, предстает и образом «Наций», «Начальника», «Кесаря» — иными словами, Государства. Эпизод с монетой, на которой изображен Кесарь; «Отдайте Кесарево Кесарю, а Божие Богу»; эпизод с Иисусом, предстоящим перед Пилатом: «Ты не имел бы надо

Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше», — дают возможность увидеть другой путь, каким любовь Божия проникает в институт и, благодаря особому авторитету института, — во власть; ведь власть, даже пришедшая снизу, от народа, избравшего ее или назначившего каким-либо иным образом, все еще, в ином смысле, движима милосердием, выступающим в виде справедливости: «Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро...» (Рим. 13, 1–7). Не дух подчинения внушает этот текст, а прежде всего признание того, что отношение «власти» к «страху» является одним из аспектов милосердия, таким его аспектом, который св. Павел называет *справедливостью*. Справедливость — движущая сила порядка, а порядок — форма справедливости; эта диалектика справедливости и порядка в свою очередь включается в великую диалектику истории, преобразованной милостью Божией.

Однако этой великой диалектике свойственно являться нам во фрагментарном виде: образ ближнего как личности и образ ближнего как представителя власти (ведь Кесарь тоже мой ближний) свидетельствуют об особом, специфическом управлении историей посредством милосердия.

Вот почему усиление Царства Божия протекает в борении противоречий: разногласия в частной жизни, в жизни групп, в «коротких» отношениях одной личности с другой и в «длинных» отношениях с помощью институтов являются аспектами страдания, существующего в истории.

Именно это неспособны понять «реакционные» толкователи отношений социуса и ближнего; как только тема ближнего была выведена за рамки социального контекста, где она могла бы получить историческое обоснование, она, к сожалению, потеряла свою жизнеспособность и стала добычей тех, кто проповедует чрезвычайный, карающий катастрофизм. Тем более необходимо учитывать историческую масштабность милосердия и то богатое содержание, которое включает в себя диалектика социуса и ближнего. Личное отношение к ближнему может складываться либо в отношении к социусу, либо *на границе* с ним, либо *вопреки* ему.

Зачастую «длинный» путь, пролегающий благодаря социальным институтам, на деле является обычной дорогой, ведущей к дружбе; почта, транспорт и все технические средства, содействующие установлению человеческих отношений, сближают людей; если посмотреть шире, то распределительная справедливость, юридические и административные орга-

ны являются специфическими путями милосердия: событие встречи скоротечно и хрупко; как только оно складывается, становясь прочным и постоянным, оно превращается в институт; собственно, таких событий не так уж и много, и их нельзя предвидеть и организовать без минимального участия институтов. Но следует идти дальше: объект милосердия зачастую появляется только тогда, когда я вижу у другого человека общее для всех поведение, которое приняло бы форму коллективного отчаяния: наемный труд, колониальная зависимость, расовая дискриминация; тогда мой ближний — конкретное во множественном числе, а абстрактное — в единственном числе; милосердие достигает своего объекта, только если принимает его за определенное, испытывающее страдание тело. Именно на это чаще всего обращали внимание св. отцы Римско-католической церкви; св. Григорий (Gregoire), в частности, воспринимал людей в качестве «мы», а человечество в целом — в качестве «полноты». Не следует, конечно, буквально прочитывать притчу о милосердном Самарянине и возводить на ее основе персоналистский анархизм; притча не освобождает меня от ответственности давать ответ на вопрос: «что значит говорить о „ближнем“ в сегодняшней ситуации?» Это может означать и поддержку институтов, и усовершенствование институтов, и критику институтов.

Правда, случается, что отношение к ближнему складывается помимо отношения к социусу или, если хотите, где-то в промежутке между ними: таков, в большинстве случаев, смысл «частного» в его противопоставлении «публичному», то есть социальному, таков же смысл «досуга» по отношению к «труду». Верно и то, что в мире, где труд все больше и больше дробится и тем самым становится все более абстрактным, мы все чаще и чаще надеемся на настоящую встречу и ищем теплоту и задушевность подлинных личных контактов по ту сторону труда и социальных обязательств, перенося в «частное» то, что надеемся заполучить с помощью социального. Это в самом деле так. Однако связь частного и публичного еще более акцентирует связь ближнего и социуса; частная жизнь существует постольку, поскольку она поддерживается публичным порядком; у очага царит задушевность, если только его поддерживает законность; здесь господствует безмятежность, опирающаяся на закон и силу и на минимальное благополучие, обеспечиваемое разделением труда, товарным обменом, социальной справедливостью, политической гражданствен-

ностью. Именно абстрактное поддерживает конкретное, социальное — задушевность. Следовательно, было бы иллюзией надеяться на преобразование всех человеческих отношений в отношении взаимности. Дружба и любовь — отношения редкие, они зарождаются где-то между более абстрактными и более анонимными отношениями. Эти отношения, скорее экстенсивные, чем интенсивные, образуют нечто вроде социальных каналов, по которым идет задушевный обмен в частной жизни.

Противостояние ближнего социусу — это всего лишь одна из возможностей, наиболее впечатляющая и драматичная, но не самая значимая в исторической диалектике милосердия.

Теперь можно говорить о собственном значении всех *ситуаций разрыва*, которые выделяет эсхатология и которых не признает «прогрессизм».

На институте в самом широком смысле этого слова, под которым следует понимать все организованные формы социального, являющиеся собственным предметом социологии, лежит некое проклятие. Это — проклятие «объективации». Оно присутствует во всех формах организации. В разделении труда оно приобретает утонченную форму уныния, тоски, шаг за шагом распространяясь и на цели индустриального труда — «дробного», единообразного, когда тот слишком специализирован. Могут сказать, что усталость, некогда сопровождавшая работу грузчика, непосильный, опасный и вредный для здоровья труд, приводит к психической фрустрации, более коварной, чем страдание. С другой стороны, усложненные аппараты справедливого распределения и социальной помощи зачастую бывают лишены гуманного начала и грозят стать анонимными, как если бы администрация, занятая распределением материальных благ среди людей, была бы поражена страстью, похожей на раковую опухоль, — страстью абстрактного исполнения своих функций. Наконец, любой институт неудержимо стремится расширять свою власть над людьми, владеящими какими-либо инструментами — материальными или социальными; как только олигархия — технократическая, политическая, военная, церковная — занимает свое место, она стремится превратить эти инструменты из средства управления в средство господства. Такие страсти каждодневно рождаются у нас на глазах, и нет нужды ссылаться на известные примеры крушения могучих олигархов; внутри самых что ни на есть безобидных и мирных институтов процветают глу-

пость, упрямство, стремление тиранить народ, абстрактная несправедливость.

Тема ближнего есть прежде всего призыв к осознанию, к тому, чтобы избежать бессмысленного обвинения машин, техники, административных аппаратов, социальной защиты и т. п.. Техника и «техничность» вообще безвинны, как безвинны и полезные инструменты. Смысл ближнего заключается в том, чтобы точно распознать, что является злом в той специфической страсти, которая связана с гуманным использованием инструментов. Он призывает порвать с устаревшей философией природы и приступить к сугубо имманентной критике «искусственного» существования человека. Недостаток социального существования современного человека не в том, что он идет против природы; ему не хватает не природности, а милосердия. Следовательно, критика окончательно сбивается с пути, когда направляется против духа гигантизма, присутствующего индустриальным, социальным или политическим институтам, как если бы в природе человека существовал некий «человеческий масштаб». Иллюзия греков заключалась в том, что они выдвигали обвинение против своего рода («насилия» над природой (в «Персах» Эсхила Ксеркс, строя мост через Босфор, «ярмом оков железных преградил теченью путь»). Нам нужна другая критика, отличная от той, что опирается на греческое «чувство меры», противоречащее грандиозным планам в сфере современной социальной жизни; техническое, социальное, политическое бытие человека не может иметь ограничений в своем экстенсивном развитии, поскольку тема ближнего не содержит в себе никакой горизонтальной несоразмерности, то есть несоразмерности в плане самого этого бытия: если организм чересчур велик, тяжеловесен, то это — погрешность, а не вина, и его преимущества и недостатки заслуживают сугубо прагматической критики; оптимальный размер предприятия, индустриального комплекса, сферы планирования, политического руководства и т. п. обладают чисто «техническими», а не «этическими» критериями. Тема ближнего отвергает скорее вертикальную несоразмерность, иными словами тенденцию социальных организмов на собственном уровне подчинять себе все проблемы человеческих отношений и исчерпывающе решать их. Социальная рассогласованность как таковая коренится в том, что мы выше назвали «объективацией» человека в абстрактных и анонимных отношениях экономической, социальной и политической жизни; социаль-

ное стремится затемнить личностные моменты и *скрадывает* таинство межчеловеческих отношений, движение милосердия, за которым стоит Сын Человеческий.

Вот почему глубина человеческих отношений зачастую обнаруживается в пору социальных потрясений: можно жить, погрузившись в технократический и инструментальный сон в том смысле, в каком Кант говорил о догматическом сне, от которого человек пробуждается, только если испытывает социальное давление, во время войны, революции или значительных исторических катаклизмов; тогда один человек обнаруживает приводящее его в волнение присутствие другого человека. И знаменательно, что зачастую именно благодаря таким событиям рождались проекты нового стиля в институциональной жизни; так, размышление над мудростью стоиков и первых христиан относительно человека — гражданина мира — было одновременно и следствием изменения политического сознания после крушения греческого общества и причиной расширения исторического видения: противопоставление гражданина и раба, эллина и варвара, общества и племени было преодолено благодаря христианскому чувству братства и идеи мировой гражданственности стоицизма; в христианское средневековье это ниспровержение привело, в свою очередь, к новому революционному преобразованию социальных отношений и их последующей стабилизации на новом уровне.

Тема ближнего постоянно выступает в роли критика социальных связей: с точки зрения любви к ближнему социальная связь всегда считается недостаточно сердечной и недостаточно широкой. Она недостаточно сердечна, поскольку социальное опосредование никогда не будет равноценно встрече, непосредственному присутствию. Она недостаточно широка, поскольку одна группа утверждает себя только в противостоянии другой группе и замыкаясь в себе самой. Ближний — это двойственное требование сближения и отдаления; таков Самарянин: он был ближним, поскольку приблизился, отдаленным — поскольку оставался не-иудеем, однажды повстречавшим на своем пути незнакомца.

Однако никогда не следует терять из виду того, что личные отношения также могут быть жертвой страстей, и, вероятно, самых жестоких, тайных, вероломных; посмотрите, что стало с милосердием за три столетия существования буржуазной цивилизации... Милосердие — в качестве алиби справедливости... Так что выступление «частного» против «социального»

никогда не было совершенно безвредным: «частное», противостоя социальному и упрекая его в абстрактности и анонимности, само является безупречным. Подлинное милосердие зачастую подвергается глумлению со стороны бесчеловечной «справедливости» и лицемерного «милосердия». Диалектика ближнего и социуса тем более извращается, чем более отношения к другому так или иначе фальсифицируются. В итоге у нас в руках остаются лишь осколки единого милосердия.

Осталось ли после наших размышлений место для первоначального удивления? Да, осталось. Ближний, говорили мы в завершении первой части анализа, это личный способ встретить другого, *минуя любое социальное опосредование*; смысл этой встречи не может определяться никакими имманентными истории критериями. Именно к этому исходному моменту и надлежит теперь вернуться.

Конечный смысл институтов заключается в том, чтобы служить личностям; если никто не может извлекать из них пользу, то они просто-напросто не нужны. Однако этот конечный смысл как раз и остается скрытым; ничто не может содействовать тому, чтобы благодеяния, оказываемые личностям со стороны институтов, возрастали; милосердие ни в коем случае не может существовать, выставляя себя напоказ; и оно, следовательно, скрыто в обычных абстрактных службах — в должностях, социальных гарантиях; часто оно являет собой скрытый смысл социального. Я думаю, что эсхатологический Суд означает, что мы «будем судимы» по делам нашим, совершенным на пользу личностям, даже если мы этого не осознаем, осуществляя их по каналам самых что ни на есть абстрактных институтов, и что, в конечном итоге, любовь к конкретным личностям должна стать всеобщим правилом. Вот что поныне вызывает удивление, поскольку нам неизвестно, когда мы имеем дело с личностями. Мы верим, что любовь непосредственно осуществляется в «коротких отношениях» одного человека к другому, но наше милосердие здесь чаще всего бывает всего лишь позой, занимаемой перед лицом общественности; мы верим, что никому не пробиться к личности в рамках «длинных» трудовых, политических и т. п. отношений, но, вероятно, в этом кроется одна из наших иллюзий. Критерием человеческих отношений является вопрос о том, достигаем ли мы личности; однако у нас нет ни права, ни возможности подходить к этому критерию с административной точки зрения.

В частности, мы не имеем права использовать эсхатологический критерий в качестве того, что позволило бы отдавать предпочтение «коротким», а не «длинным» отношениям, поскольку на самом деле и через последние мы достигаем милосердия по отношению к личностям, хотя и не осознаем этого. Итак, поскольку мы продолжаем жить под покровом социального, мы остаемся в истории, не прекращая дебатов по поводу социуса и ближнего, не зная того, кто из них способен на милосердие.

Следует, однако, подчеркнуть и другую мысль: именно история с ее диалектикой ближнего и социуса поддерживает масштабность милосердия; в конечном итоге именно милосердие управляет отношением и к социусу, и к ближнему, определяя их общую *устремленность*. Ведь теология милосердия не менее экстенсивна, чем теология истории.

Образ Бога и человеческая эпопея

à F. et J.-P.

2 августа 1960 года

I. ОБ «ЭПИЧЕСКОЙ» ТЕОЛОГИИ

Когда теологи священнической школы создавали учение о человеке, которое резюмировано в блистательном выражении, приведенном в гл. I Бытия: «сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему», — они, конечно же, не осознавали того, какие богатства в нем заключены. Задачей последующих веков стало все новое и новое осмысление этого нерушимого символа, который отныне принадлежал к неуничтожимой сокровищнице библейского канона. Я хотел бы без промедления предложить на ваше рассмотрение самую грандиозную интерпретацию, которую дали ему греческие и римские Отцы задолго до Оригена и Августина; здесь прежде всего претерпевает кардинальное изменение ограниченный смысл, какой мы попытались придать ему, опираясь на самое незамысловатое прочтение данной метафоры.

Мы охотно верим в то, что образ Бога является простым отпечатком, каким, к примеру, является фабричное клеймо рабочего; в соответствии с этим мы спорим, до какой степени стерся этот отпечаток — частично, в значительной мере или полностью — в рамках проблематики греха. Но чем стал бы он для нашей рефлексии, если бы мы несколько изменили смысл метафоры, если бы начали искать в образе Бога не лишённый содержания отпечаток, а запечатленную силу? Если бы толковали его не как отметину, сделанную мастеровым, который оставил свое творение служить времени, а как акт, участвующий в самом творчестве истории и ее последующем развитии?

И еще: где охотнее всего мы ищем этот отпечаток? Во внутреннем мире индивида, в его субъективности: образ Бога — это, по нашему убеждению, сугубо личная, персональная способность мыслить и делать выбор; это — сокровенное; чтобы подвергать образ Бога такому атомарному толкованию, надо, чтобы я был образом Бога и ты был образом Бога, а сам факт существования истории был бы несовместим с божественной отметиной — пассивной, неподвижной, субъективной.

Итак, вслушаемся в слова Отцов; для них образ Бога — это Человек одновременно и коллективный и индивидуальный, человек, увлеченный поступательным движением и ориентированный на то, чтобы видеть Бога, пока не явится образ Сына; послушайте, что говорит Иеремия: надо, чтобы сначала был человек, затем, чтобы он, будучи сотворенным, существовал, веря в то, что станет взрослым, а став взрослым, размножался бы; размножившись, обрел бы силы; обретя силы, был восславлен; восславившись же, познал Господа. И еще: надо, чтобы сначала появилась природа, а затем тот, кто был смертным, был бы умерщвлен и обрел бессмертие, и чтобы, человек созданный по образу и подобию Божию, познал добро и зло. Смогли ли мы, друзья мои, оценить ту революцию, которая произошла в мышлении и о которой свидетельствуют эти тексты, если сравнить их с идеями неоплатоников, для которых реальное есть последовательное *удаление*, неизбежное потемнение, происходящее по мере того, как бесформенное Единое сводят к бестелесному Разуму, к Душе и душам, погруженным в материю, являющуюся крошечной тьмой? Почувствуем ли мы отличие, существующее между этими текстами и тем видением спасения, в котором оно понимается как индивидуальный призыв отдельных избранных, вырванных из нейтральной или злой истории, и в том и в другом случае не совместимой с явлением образа Бога?

Такова — идет ли речь о наших предках, или о современниках — первая христианская философия образа Божия, философия временного творения, выдвинувшаяся вперед благодаря зарождению личности и общностного бытия, находящегося чуть ниже Бога.

Я, как и вы, мои дорогие друзья, знаю все дополнения, поправки и исправления, которые претерпело это видение исторического творчества, коль скоро оно приняло всерьез зло и всеохватность милости. Но мне хотелось бы, чтобы мы четко

осознали, что зло не есть нечто такое, что следовало бы *устранить* из исторического творчества человека, а милость — то, что следовало бы к нему *прибавить*, что творчество как раз совершается *вопреки* злу и *благодаря* милости. Именно это поняли св. Отцы: творчество не является инертным, завершенным, замкнутым; Иисус говорит: Отец мой занят творением по сей день. Не надо из творчества вычитать гнусность зла и прибавлять к нему бескорыстие милости; скорее, надо обогатить нашу идею творчества, чтобы она могла включать в себя и зло, и безвозмездную милость. Величие божественной педагогики для св. Отцов заключается в том, что она велит и в грешнике видеть Бога. Иеремия говорит: разве мог человек познать, что такое добро, если бы он не знал того, что противоположно добру? И как он мог стать богом для того, кто сам еще не стал человеком? Если Иеремия и Тертуллиан включали зло и милость в понимание творчества, то это потому, что Христос был для них переломным моментом в творчестве человека, направившим по пути от зла к милости, взлетом творчества, обновлением образа Бога. Послушайте еще раз Иеремию: «Из своей безграничной любви Он сделался похожим на нас, чтобы нас сделать похожими на Него».

Я нарисовал такую масштабную фреску, чтобы задать тон, ритм и масштабность нашему рассуждению. Оно не склоняет нас ни на сторону отчаянного пессимизма, ни на сторону трагического оптимизма, что в конечном счете одно и то же; оно ведет нас к *эпическому* смыслу нашего личного существования, включенного в эпопею более обширного человечества и творчества.

Итак, теперь я задам вам следующий вопрос: каким образом это размышление об «образе Бога» может помочь нам ориентироваться во «встречах» одного человека с другим человеком?

Существует только один возможный путь: я обозначил его несколько лет назад в очерке «Социус и ближний», где противопоставил друг другу «короткие» отношения человека к человеку (отношение к ближнему) и «длинные» отношения, осуществляемые через социальные институты и аппараты (отношение к социусу). Наше рассуждение об образе Бога позволяет нам начать с того, на чем мы остановились в прошлый раз, то есть с глубинного и скрытого единства всех этих отношений, существующих под знаком теологии любви, являющейся в то

же время теологией истории. Св. Отцы определенно знали, что Человек *нераздельно и индивидуален, и коллективен*; что Человек — это каждый человек и человечество в целом; некоторые из них знали также, что Адам означает Человек, Антропос, что он не одинокий древний человек, находящийся со своей женой в саду, которому предстояло физически, через поколения передать свое особое, только ему принадлежащее зло; они оказались способными представить себя в качестве *своеобразного коллектива*, в качестве индивида, который равен народу, в качестве коллектива, который обретает себя в индивидуальном мышлении, желании и чувстве.

Они были способны понять этот парадокс, потому что наделяли образ Бога историческими и космическими чертами.

Как же не удивляться нам, иным людям, живущим в настоящее время и как никогда ранее испытывающим угрозу увидеть человечество разделенным надвое: с одной стороны, тяготеющим к коротким отношениям дружбы, супружества, частной жизни, с другой стороны — к длинным отношениям экономической, социальной, политической жизни? Эта дихотомия частного и публичного, лишаящая смысла и первое, и второе, прямо противоположна антропологии, занятой размышлениями об образе Бога.

Чтобы хоть немного понять, что является ложным в современном противостоянии индивида и «*gros animal*», как говорит Симона Вейль, я приведу весьма простой пример — пример с языком. Этот пример красноречив, поскольку Господь не противится, когда его называют *logos*, — ведь творчество, согласно Св. Писанию, проистекает из Слова. Итак, как же мы живем, обладая языком? Язык не является полностью персонализированной человеческой реальностью: язык никто не изобретает; очаги, из которых он, возникнув, распространяется, не являются индивидуальными; и вместе с тем, что в большей мере, чем язык, принадлежит человеку? Человек только потому человек, что умеет говорить: с одной стороны, язык существует постольку, поскольку каждый человек говорит; вместе с тем, язык живет так, как живет институт, внутри которого мы рождаемся и умираем. Не является ли это признаком того, что Человек не полностью индивидуализирован, что он одновременно индивидуален и коллективен, коллективен и индивидуален?

Если мы будем придерживаться этой позиции, принятой благодаря изначальному размышлению над образом Бога, то

нам следует не соглашаться с противопоставлением ближнего и социуса, коротких отношений и длинных отношений, к чему склоняет нас наш повседневный опыт; вместо того, чтобы ослепляться этой дихотомией, нам, скорее, надо попытаться исследовать сферы человеческих отношений, каждое из которых может осуществляться либо в качестве сугубо личного, либо в качестве сугубо анонимного отношения.

Я предлагаю идти путем легким, удобным и вместе с тем близким самым что ни на есть естественным и надежным связям, существующим между реальностью и человеческой историей: здесь мы сможем выделить отношения *обладания*, *господства* и *ценности*. Такую классификацию мне подсказал Кант своей работой «Антропология с прагматической точки зрения», читая которую мы с самого начала оказываемся, с одной стороны, перед лицом весьма индивидуализированных чувств и страстей — обладания, господства, ценности (*Nab-sucht*, *Herrschafts-sucht*, *Ehrensucht*), с другой стороны, в точке пересечения трех институциональных сфер, весьма существенных для отношения одного человека к другому: экономической сферы обладания, политической сферы господства, культурной сферы взаимного признания.

Первая детерминирована отношением труда и присвоения, вторая — отношением управления и подчинения (или, если угодно, отношением правителя и тем, кем он управляет, которое, по существу, является политическим); третья сфера также имеет объективные основания — обычаи и нравы, коды, памятники, произведения искусства и культуры. Благодаря тому, что они одновременно принадлежат миру страстей и миру институтов, обладание, господство и ценность избегают деления на ближнего и социус, ускользают от дихотомии коротких и длинных отношений; это — одни и те же ситуации, питающиеся межличными отношениями и существующие в рамках институтов или экономических, политических и культурных организаций.

Теперь я хотел бы выделить то, что могло бы представить многосложную историю образа Бога, проявляющего себя в трех измерениях: обладания, господства, ценности, — опираясь на постоянное взаимодействие частного и публичного. Я предлагаю вам черновой набросок двух масштабных панно. На первом мы сможем увидеть, каким образом лишаются своих прав обладание, господство, ценность; на втором увидим искупительную деятельность, божественную педагогику, осу-

ществляемую внутри экономики, политики и культуры и объединяющую индивидуальные позиции и жизнь групп с их структурами и институтами.

II. ОБЕСЦЕНИВАНИЕ ОБЛАДАНИЯ, ВЛАСТИ И ЦЕННОСТИ

То, что зло пронизывает индивидуальное и коллективное, подтверждается нашим изначальным примером языка: миф о Вавилоне — это миф о разрушении языка как инструмента общения; удар наносится языку и как способности индивиду — с помощью лжи, болтовни, лести, совращения, и как институту — путем его дробления и создания всякого рода несоответствий на уровне культурных образований, наций, классов, социального окружения. Этот пример воодушевляет нас на то, чтобы мы смело приступили к анализу обладания, господства и ценности, не упуская из вида противоречие между индивидуальным и коллективным грехом: человек греховен не только в своем «сердце», но и там, где он, будучи представителем рода человеческого, не достиг личностного существования, — во всевозможных коллективах, которые являются вместе с тем существенным показателем его человечности.

Начнем с рассмотрения *зла, свойственного обладанию*.

По сути своей обладание вовсе не греховно: оно — изначальное отношение Адама к земле, которую он возделывает, обычное отношение собственности, благодаря которому «я» продолжает себя в том, что является «моим», на что «я» опирается, что гуманизирует и делает сферой, которой принадлежит. Однако обладание, невинное в самом своем основании, является одной из самых опасных ловушек для человека.

Существует проклятие обладания, которое ощутимо как в коллективном, так и в индивидуальном плане; об этом довольно много говорили моралисты: идентифицируя себя с тем, что я есть, я пребываю во власти моего обладания, я теряю собственную автономию: вот почему молодой богач должен распродать свое имущество, чтобы пойти за Иисусом; «горе вам, богатые», — гневно произносит евангельский Христос. Это несчастье — жестокое сердце, именно оно встает препятствием на пути общения: «мое» исключает третьих лиц, и таким образом индивиды взаимно экспроприруют друг друга, присваивая себе вещи; отсюда-то и вытекает наше представление о

том, что человеческие существа отделены друг от друга. Но в глубине своей они связаны друг с другом тысячью нитей — они похожи друг на друга, они общаются, у них одни и те же задачи, они принадлежат к одному и тому же «мы»; таковы зоны существования их «я», которые исключают друг друга.

Однако это личное и общее несчастье имеет общее выражение; обладание, на деле, ни в какой мере не может существовать вне режима собственности; именно здесь наша рефлексия может обогатиться идеями Маркса, чего нельзя сказать об ортодоксальном марксизме. Несомненное величие Маркса по сравнению с идеологами протестантского обновления, забывающими о социальных структурах и сосредоточивающими свое внимание на индивидуальном обращении, заключается в том, что он не был моралистом; все попытки представить его моралистом привели бы нас к тому, что мы растеряли бы все преимущества его подхода; его величие заключается в том, что он попытался описать и объяснить отчуждение, то есть превращение человеческого в нечеловеческое, на уровне структур, в том, что он написал книгу, которая носит название не «Капиталист», а «Капитал».

Разумеется, капитал — это низвергнутая человечность, нечто свершившееся, отчужденное; это — великий фетиш, говорящий о бесчеловечной человечности; именно в этом отношении правда на стороне марксизма: в мире, управляемом деньгами, мышление и речь являются видоизменениями одного и того же великого фетиша; «материализм» — это истина мира, лишённого истины. Ложный там, где он превращается в догматизм (сначала существовала материя, затем зарождается жизнь, появляется человек, а потом придет коммунистический человек), такой материализм истинен в качестве феноменологии не-истины. В результате, как бы ни расценивали марксизм в целом, марксистское учение о классах, о пролетариате как универсальном классе, о диктатуре пролетариата, его вершиной навсегда останется теория отчуждения. Правильное применение этой теории требует от нас осмысления зла, исходя не из морального или immoralного индивида, а из институтов обладания. Благодаря такому подходу можно отыскать историческое определение греха, о существовании которого знали пророки, того греха, у которого нет начала, который передается из поколения в поколение, в котором погружаются, не изобретая его каждый раз заново: появляясь на свет, я сразу же вступаю в отношения обладания, которые

прочны и в коллективе, поскольку всякий раз возрождаются в индивидуальных актах присвоения и нравственно постыдной эксплуатации.

Все, что мы только что сказали об обладании, можно отнести и к власти. Власть — это фундаментальная структура политического: она приводит в действие всю гамму отношений правящих людей к тем, кем они правят; даже в рамках сообщества, которое осуществляло бы самоуправление, не прибегая к помощи посредничества или делегированию власти, все равно сохранялось бы различие между теми, кто правит, и теми, кем правят; пройдя через неограниченную власть, наделенную полномочиями требовать и принуждать с помощью физической силы, историческое сообщество может организовать в Государство и обрести способность принимать решения.

Однако что может быть неустойчивее такого положения вещей? Власть устанавливает между одним человеком и другим человеком коммуникацию неравную, не-взаимную, иерархическую, далекую от отношения братства. И тем не менее именно отношение власти является в человеческой истории фундаментальным, основополагающим, именно опираясь на власть, человек творит историю. То же отношение, в собственном смысле слова, образует человека, заставив его предварительно свернуть со своего пути: известны сетования мудрецов по поводу великих и сильных мира сего; Ветхий Завет изобилует примерами жесткой критики в адрес царей; в *Благовествовании* говорится: «низложил сильных с престолов и вознес смиренных»; сам Иисус напоминает: правители народов их угнетают. Греческие трагедии столкнулись с той же проблемой: царь Эдип, Креон, Агамемнон — все эти образы обладают горделивым и грозным величием; Сократ, прежде чем он стал жертвой несправедливого общества, создал портрет тирана, в котором в общих чертах воплощается анти-философия. Ален подводит итог: «Власть делает глупцами».

Итак, жажда власти знаменательна тем, что ей чужда тяга к наслаждению; подлинная любовь к власти содержит в себе что-то аскетическое; для нее могущество стоит того, чтобы принести ему в жертву наслаждение.

Однако означает ли это, что размышление о власти исчерпывается сугубо моральным ее рассмотрением, имеющим целью исправление власти, то есть ее искоренение? Каждому понятно, что здесь мышление внезапно принимает новый обо-

рот, коль скоро позволяет себе ограничиваться исключительно рассмотрением использования власти индивидами; проблема «тирана» — это всего лишь субъективное толкование проблемы «власти»; существует патология власти, не совпадающая со злой волей индивидов, с жестокостью Властителя или с малодушием субъектов. Жестокость одного и малодушие всех остальных заговорщически сливаются в едином порочном, преступном образе, который они сами создают и поддерживают и который, в свою очередь, лепит по своему подобию тирана и его смиренное окружение.

Именно этот образ власти, эта отчужденная фигура получает подтверждение со стороны своеобразной, независимой рефлексии; так, св. Павел говорит о «мироправителях тьмы» как о «духах злобы»; св. Иоанн в Апокалипсисе ставит рядом «псов» и «чародеев». Мифологический язык особенно кстати, когда речь заходит о беззаконной, безраздельной и бесконтрольной власти и о так называемом соблазне, вызванном насилием. Именно мифологический язык наилучшим образом поддерживает силу откровения, содержащегося в *imago dei*; оно делает очевидным тот факт, что человеческая субстанция подвергается поруганию не только в индивидах, но и в коллективе. Существуют гнусные законы, законы преступные; скверное законодательство всегда необходимо для оправдания отрицательных страстей индивида, группы или класса, находящихся у власти; сегодня, например, тщетно изобличать в духе моралистов пытки, применяемые в ходе войны в Алжире — как если бы можно было сжиться с грязной войной, — если одновременно не выступать против несостоятельных властей, против чрезвычайного законодательства и, в конечном счете, против самой войны, поскольку она превратилась в своего рода институт, предназначенный для увековечения колониальных отношений.

Здесь христианину необходимо взять на вооружение критику власти «либеральным мышлением», от Локка до Монтескьё, и «анархистским» мышлением — Бакуниним, коммунарами, марксистами, не связанными со сталинизмом. Я имею в виду, в частности, группу «Социализм или варварство», которая приступила к изучению структуры власти в плановом обществе XX века, к четкой постановке проблемы рабочего самоуправления, прямой демократии в небольших экономических объединениях и проблемы организации политической

власти снизу доверху, а не только сверху до низу, как это свойственно авторитарным демократиям Востока и Запада.

Эти примеры подтверждают мысль о существовании преемственной связи между теологической антропологией, вдохновленной патриотическим толкованием «*imago dei*», и конкретной критикой власти, соответствующей реалиям наших дней. Благодаря своей всеохватности данное теологическое видение образа Бога призвано объединить разрозненных сторонников критики исторического и политического человека, которая развивалась независимо от ограниченной и индивидуалистической концепции исторического христианства.

Будет ли *встреча человека с человеком* на третьей ступени более личностной, чем на двух предшествующих? Хотелось бы верить в это. О чем здесь идет речь? О стремлении каждого из нас уважать другого, столь необходимым для укрепления нашего существования — ведь мы живем в значительной степени благодаря признанию другого, определяющего нашу подлинную ценность, одобряющего или осуждающего нас; становление человеческих субъектов протекает в борьбе мнений, во взаимном уважении и признании; другой дает мне смысл, являя передо мной расплывчатый образ моего собственного «я».

Однако что может быть более неустойчивым, чем этот отблеск существования? На отношение взаимного признания моментально покушаются такие страсти, как тщеславие, претенциозность, ревность. Моралист, романист, драматург являются бесценными свидетелями борьбы людей за «образ», который их отображал бы. Таково, в сущности, межличностное отношение, искажаемое злом и пороками, которые поражают «все нутро» своеобразных личностей.

Так оно и есть. Однако борьба за признание разворачивается внутри реалий культуры, которые, несомненно, не обладают такой же прочностью, как экономические аппараты или политические институты, но тем не менее образуют объективную реальность в том смысле, в каком Гегель говорил об объективном духе. Только благодаря *образам* человека достигается необходимое взаимопонимание, и именно эти образы человека составляют всю реальность культуры. Я имею в виду нравы, обычаи, право, литературу, искусство; эти многочисленные образы человека, созданные культурой, с помощью различных приемов воплощены в скульптурных произведениях, живописных полот-

нах; когда я, например, посещаю выставку работ Ван Гога, то я сталкиваюсь с видением мира, воплотившимся в том или ином пейзаже, живописной вещи, словом, в произведении искусства, являющемся средством общения, и, даже если в произведении изображено не лицо человека, оно все равно воспроизводит именно человека; ведь образ человека — это не только портрет, а вся совокупность человеческого видения вещей; в этом смысле натюрморт также является образом человека.

Итак, все образы человека воплощены в наших межличностных отношениях; они — молчаливые посредники, просочившиеся в пространство между взглядами, которыми обмениваются два человека, и укоренившиеся в нем; мы воспринимаем друг друга через образы человека, и культура наполняет этими значениями отношения, которые мы считаем самыми подлинными и самыми непосредственными.

Если, таким образом, наши встречи опосредованы образами человека, воплотившимися в произведениях культуры, то межчеловеческие отношения могут разрушаться уже на уровне этих опосредующих образов; так происходит, когда какие-либо эстетические или литературные течения пытаются уничтожить или извратить основополагающие представления человека о себе самом, идет ли речь о сексуальности, труде, досуге. В таком случае можно даже сказать, что именно здесь коренится главная причина потрясения межчеловеческих отношений; ведь литература и искусство всегда способны вызвать скандал: настойчиво, а порой и с наслаждением изображая зло, художник наносит урон общепринятому лицемерному образу, который пытаются отнести на свой счет благонамеренные субъекты, так что ему всегда готовы вменить в вину то, что он разрушает образ человека, следовательно, развращает самого человека; вот почему необходимо, чтобы роль художника оставалась двойственной, чтобы он, будучи оплотом правдивости, мог выступать и в качестве демона-соблазнителя. Однако вы видите также, что размышление над утратившими свое подлинное значение межчеловеческими отношениями не может не затрагивать драм и кризисов, разыгрывающихся в сфере образов культуры, коллективных фантазмов и эстетических представлений. Человек всегда сам себя создает и разрушает в самом своем сердце, но при этом он прибегает к посредничеству всех тех «объектов», которые поддерживают отношение человека к человеку — начиная с экономических и политических объектов и кончая объектами культуры.

III. ПОРЫВ ИСКУПЛЕНИЯ

Теперь я хотел бы вместе с вами рассмотреть второе панно диптиха, написанное огненными, радостными красками: «искупление». Св. Отцы Греции говорили об обожествлении. Я прежде всего хочу отметить, что это второе панно не является простым возражением первому. Несколько лет назад К. Барт, комментируя главу пятую «Послания к римлянам» (12–21), специально подчеркнул одно пронизательное выражение св. Павла: «Ибо, если преступлением подверглись смерти многие, то *тем более* благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествует для многих»¹. И далее: «Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством, то *тем более* приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа». Такова божественная мера, такова божественная сверх-мера: если грех избылует, то благодать *преизбыточествует*.

Я спрашиваю вас, верны ли мы этому тексту? Умеем ли мы добиваться *преизбыточности* милосердия, которым Бог отвечает на избыточность зла? Разумеется, мы можем ответить в духе ортодоксии, что эта преизбыточность есть Иисус Христос; но какие его *знаки* различим мы в нашем огромном мире? Знаки «преизбыточности» мы можем осмелиться искать не иначе как во внутреннем опыте, преисполненном радости, спокойствия, уверенности. Мы полагаем, что грех избыточествует во внешнем мире, а милосердие — во внутреннем. А разве не может быть *знаков* преизбыточности милосердия вне внутреннего мира, вне небольших сообществ-приютов? Разве не может их быть на огромной сцене земного мира? Вслед за Августином следует признать, что здесь есть раздвоенность: для господствующей теологии грех может быть коллективным, а вот милосердие — только делом частным, личным. Божий град пополняется благодаря *massa perditata, massa iniquitatis, irae, mortis, perditionis, damnationis, offensionis, — massa tota vitata, damnabilis, damnata*. Одна только Церковь зарождается и держится как «гарант» спасения этой сплотившейся массы осужденных на муки людей.

Я прекрасно понимаю, что трудно говорить о спасении применительно к коллективной реальности, и *хотел бы подсту-*

¹ πολλὰ μᾶλλον.

пить к ней, не скрывая всей сложности задуманного дела; спасение приходит через прощение грехов, утверждаем мы с полным основанием; можно ли говорить о прощении грехов в отношении анонимной реальности и может ли она осознать это прощение? Все это весьма и весьма проблематично, и я пребываю в нерешительности; пытаюсь продвинуться в своих размышлениях, я иду наугад, испытывая чувство неизвестности.

По этому поводу я спрашиваю себя: уверены ли мы в том, что нам удалось понять всю глубину прощения грехов? не умаляем ли мы его значения, трактуя с атомистических позиций понятие спасения? Разве величественное видение греческими св. Отцами восхождения направляемого Богом человечества через прегрешения и благодать к обожествлению не побуждает нас отказаться от индивидуалистической концепции прощения грехов, соответствующей самим грехам?

Я хотел бы трактовать знаки прощения грехов не в духе моралистов, а в том смысле, который я назвал бы архитектурным и который соответствовал бы *imago dei*, понятого во всей его глубине. Я не пойду по тому пути, который только что представил: экономика, политика, культура. Я буду исходить из политического. В самом деле, мы здесь имеем шанс опереться на учение св. Павла о власти; исходя из этого, мы можем попытаться сказать кое-что и о других сферах человеческих отношений.

Св. Павел в гл. 13 «Послания к римлянам» развивает теорию власти; в данном случае мы коснемся только одного аспекта его учения: «властью от Бога» он называет не личную власть, а власть в качестве *института*.

Все власти «установлены»¹, образованы Богом: противостоять власти значит противиться Божиему установлению². «Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро»: питаемое к властям уважение зависит от их «функций». Все эти слова: установление, порядок, добро, функция — принадлежат тому, что я называл выше человеческим коллективом. Что это означает? Означает ли это, что Чингисхан, Наполеон, Гитлер, Сталин были, благодаря их личному выбору, наделены божественным правом? Нет, это, я думаю, означает, что в Государстве как тако-

¹ τεταγμένοι εἰσίν.

² τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ.

вом, несмотря на его обладающую властью зловредность, функционирует нечто такое, что является для человека благом. Полагаясь на Государство, я как бы заключаю пари. Смысл этого пари в том, что Государство в целом — несмотря на зловредность стоящих у власти индивидов — служит делу добра.

Надо признать, что св. Павел выиграл свое пари: империи, благодаря насилию или вопреки ему, содействовали развитию права, познания, культуры, искусства, благосостоянию людей; человечество смогло не только выжить, но и выросло численно, став более зрелым и более ответственным: каким-то непостижимым образом (который останется таковым и в небесном Иерусалиме) пронизанная насилием меченосная педагогика власти сочеталась с педагогикой братской любви. Не следует забывать о том, что гл. 13 находится между двумя гимнами во славу взаимной любви; это прекрасно доказывает, что св. Павел не проводил различия между личными и общественными отношениями: «никому не воздавайте злом за зло» (12:17), — говорит он в предыдущей главе; и сразу после параграфа, посвященного Государству, он еще раз повторяет: «Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона» (13:10). Таким образом, теория власти заключена между двумя призывами к братской любви; здесь дело не обходится без парадокса: ведь власть, вопреки заповеди любви, наказывая, причиняет зло; как понять, что в этих двух педагогиках живет одна и та же идея искупления? Мы испытываем влияние двух противоположных педагогик.

Могут возразить, сказав, что учение св. Павла о власти вовсе не зовет искать знаков искупления в недрах исторических сообществ, поскольку управление не содержит в себе братской любви; разве реформированная теология не предпочитает говорить о политике скорее как о средстве сохранения, а не искупления? Но что выигрывают, проводя такое различие? Человечество с помощью политики не только сохранило себя, но и укрепило себя, продвинулось вперед, получило образование. Но если бы это образование совершалось без искупления, то как нам следовало бы понимать Евангелие и зачем св. Павел говорит обо всем этом? Если искупление не имеет никакого отношения к конкретной истории людей, которая, с одной стороны, есть политика, то не является ли оно абстрактным и ирреальным?

Мы позволим себе сделать три замечания, чтобы смягчить расхождение между искуплением, ссылающимся на братскую

любовь, и той сферой воспитания рода человеческого, о котором св. Павел говорит, что оно предписано Богом для нашего блага: мы не желаем говорить об искуплении в связи с политическим развитием человечества, поскольку мы утратили одно из основных значений искупления — зрелость человечества, его приближение к состоянию зрелости. «Чтобы стать Богом, надо было уже быть человеком», — говорил Иеремия. Итак, самый что ни на есть светский институт и самое что ни на есть нерелигиозное судебное ведомство, если они *справедливы*, если они, как говорит св. Павел, соответствуют своей функции, — содействуют этому созреванию; в этом смысле они являются одним из путей искупления людей. Кант понял нечто такое, до чего редко доходил теолог-поставгустинианец¹: «Средство, которым пользуется природа, чтобы обеспечить развитие всех задатков людей, есть *антагонизм* между ними в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной его законосообразного порядка».

Разве не является эта «несоциальная социальность», ставшая инструментом гражданского общества, секуляризованным выражением теологии св. Отцов? И разве не *верно*, что это выражение является секуляризованным, если верно, что искупление использует окольные пути государственной власти, установленной Богом, не потому, что она клерикальна, а потому, что она справедлива?

Второе замечание: насильственная педагогика государства, руководствующаяся утопией, подчиняется *ordo amoris*, братскому чувству любви. Утопия действительно имеет огромное теологическое значение: она является одним из окольных путей надежды, по которым совершается гуманизация человека, и цель ее — обожествление человека. Сегодня, когда общество имеет в своем распоряжении великое множество средств, а целей выдвигает слишком мало, утопия имеет особенно большое значение; в частности, я имею в виду утопию отмирания государства, которую поддерживали великие либералы, анархисты, коммунары, Ленин («Государство и Революция»); именно с помощью утопии об отмирании государства — по меньшей мере, государства репрессивного, какое мы имеем на сегодняшний день, — мы надеемся соединить политику и дружескую расположенность: да, мы мечтаем о государстве, которое было бы

¹ Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, cinquième Proposition.

занято исключительно управлением вещами и воспитанием свободных личностей.

Такого рода утопия жизненно необходима для дальнейшего существования политики: утопия передает политике свое видение, свой пафос и, осмелюсь сказать, свою надежду. Я узнаю свое Евангелие в мечтах «анархиста», призывающего к уничтожению агрессивного, полицейского, репрессивного государства; это — мое Евангелие, слетевшее с моих уст и подхваченное человеком, не знающим того, что он проповедует учение Иисуса Христа. Разве не как утопию следует воспринимать слова св. Павла: «Ибо начальник есть Божий слуга тебе на добро». Возможно ли, чтобы государство было мне на добро до того, как оно станет всеобщим, миролюбивым и воспитывающим? Ни одно из государств не отвечало требованиям утопии, но именно утопия сообщает смысл государству и определяет ход его развития.

Третье замечание: пропасть между насильственной педагогикой государства и братской любовью уменьшается не только благодаря утопии (это говорит о примирении по ту сторону истории), но и благодаря свидетельствованию людей, одержимых идеей ненасилия и воплощающих ее в действительность. Я вполне определенно имею в виду Ганди, ненасильственные формы выступления американских негров и различные варианты ненасильственного сопротивления в Европе. В чем суть ненасилия? На первый взгляд, сторонник ненасилия уходит от политики, поскольку он не повинуется власти; на самом же деле, если смотреть глубже, именно он спасает государство, напоминая ему, что цель его как государства заключается в том, чтобы вести людей к свободе и равенству; ненасилие — это надежда государства, идущего в ногу со своим временем и вместе с тем идущего против времени; это — надежда «неуместная» в собственном смысле слова. В самом деле, ненасильственные средства суть средства, которые заранее заложены в цели любого государства, в том числе и государства репрессивного; ненасилие, опираясь на эти средства, напоминает репрессивному государству о его причастности искуплению, то есть о том, что оно создано на благо всех людей.

Вот такие замечания, вероятно, помогут понять, в каком смысле административные органы являются органами искупления, того великого искупления, которое следует не только путем братской любви, но и путем «gros animal».

Я задался целью осветить проблему искупления в трех сферах: обладания, власти, ценности. Я не следовал строго определенному порядку, а попытался провести свой анализ на уровне политики и выделить тему искупления в целом, опираясь на институциональные средства, о которых мы, вслед за св. Павлом, говорим, что они созданы Богом.

Нельзя ли найти *аналогичные формы искупления, осуществляемого с помощью институтов* в сфере экономики и культуры, которые, в определенном смысле, тесно связаны с политикой? В таком случае следовало бы расширить и обобщить понятие института, чтобы распространить его на всю сферу устойчивых и долговечных опосредований, начиная от инструментов и кончая произведениями искусства, с помощью которых люди общаются друг с другом.

Движение нашей мысли от политического к *экономическому* вполне естественно: как мы уже отмечали, отношение человека к тому, чем он владеет, существует только внутри режима собственности и экономической власти. Ведь в самой Библии определенная надежда связана с окончательным господством человека над природой; я читаю в Псалтире:

«Когда взираю я на небеса Твои — дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил, то что *есть* человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его перед Ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил ему под ноги его: овец и волов всех, и также полевых зверей, птиц небесных и рыб морских, все, приходящее морскими стезями» (Пс. 8:4–10).

Господство над вещами — это, следовательно, один из путей взросления человека, достижения им зрелости, и в этом отношении — одно из выражений *imago dei*. Однако сегодня мы знаем, что это господство определяется организацией труда, экономическим прогнозированием и всеми «созданными» формами экономической власти. Это не только личное, индивидуальное отношение человека к тому, чем он обладает, но и совокупность экономических институтов, которые призваны содействовать искуплению. Именно с этой совокупностью мы попытались соотнести сделанные нами ранее замечания по поводу политических институтов.

Прежде всего следует отметить, что свое полное значение понятие «*гражданская власть*» приобретает только тогда,

когда она лишается своих сугубо репрессивной и юридической функций; сегодня мы, как никогда, знаем, что репрессивная функция выражает исключительно «учрежденный порядок», то есть одновременно и «учрежденный беспорядок»; тот или иной институт обладает чертами Царства Божия лишь в той мере, в какой он содействует становлению человеческой общности, человеческого общества; наказание лишь сохраняет уже сложившийся порядок; свидетельством его кризиса является борьба против «опасных людей», считающих, что государственным институтам самой судьбой предназначено становиться все более справедливыми и миротворческими. Вот почему, расширяя понятие «институт», рассматривая его в социально-экономическом плане, мы выявляем не только его гуманистический смысл, но и теологическое значение; в этом отношении развитие современного государства является как бы живым и конкретным воплощением понятия «институт», которое имел в виду св. Павел¹.

С другой стороны, то, что мы говорили о назначении утопии как сугубо человеческого, разумного и общественно значимого выражения надежды, здесь находит не только свое применение, но и конкретное подтверждение. Сугубо политическая утопия отмирания репрессивного государства является абстрактной, если она не связана с утопией неотчужденного труда; может быть именно здесь мы имеем дело с утопией *par excellence*, утопией, которая связана с проклятием обладания, жажды накопительства, разделяющего людей; ведь только в терминах богатства (материальное богатство, интеллектуальное богатство) находит свое выражение любое проклятие: «Проклятые богатеи!» Именно в этом свете следует рассматривать любое бенедиктианство. Какой иной смысл может иметь все это, если не призыв к революции, уничтожающей основанные на собственности отношения эксплуатации и взаимного отчуждения людей? Возвращение человеку его сущ-

¹ «Именно тогда, когда государство перестает быть способным на откровенные репрессии и на сохранение порядка, установившегося в силу исторической случайности, порядку, которому с трудом удается утаивать фундаментальное расхождение между индивидуальными и коллективными настроениями и интересами, его функция приобретает все свое значение в промысле Божием; именно тогда оно может, как это ему свойственно, принимать участие в создании знаков, которые, если речь идет о вере, провозглашают Царство, которое грядет» (R. Mehl. «Explication de la confession de foi de La Rochelle», p. 162).

ности, утраченной им при обладании, или, что то же самое, примирение разобщенных собственностью людей — такова, наряду с утопией отмирания государства, руководящая утопия любого экономического учения, стремящегося выявить конкретные черты Царства Божия.

А если я буду далее проводить параллель с искуплением, опирающимся на институциональные средства, то не приду ли я к утверждению, что в политическом плане ненасилие созвучно францисканскому пониманию бедности? Разве францисканская бедность не говорит заблаговременно — заблаговременно, если иметь в виду разумно регулируемую экономику, — о конце проклятия, связанного с частным присвоением, с чувством зависти и человеческой черствостью, ведущей людей к одиночеству? Разве масштабное, подкрепленное великодушием понимание искупления не дает нам повода видеть ссылки на Царство Божие в самых отчаянных выступлениях против Чудовища-Капитала, против Зверя-Государства?

Друзья мои, я с робостью иду этим опасным путем и обращаюсь к вам с вопросом: этот путь ведет к надежде или всего лишь к обольщению миром?.. Может быть, под толщей ложных упований погребены крупницы надежды?

Слово «институт» привычнее употреблять по отношению к политической, социальной и экономической жизни, чем к *культуре*. Между тем, глубинный смысл этого термина проявляется как раз тогда, когда речь заходит об образах человека в культуре, литературе, искусстве. Эти образы на деле конституированы, или созданы; они стабильны, у них есть своя история, неподвластная прихотям индивидуального сознания; их структура объяснима с позиций психоанализа воображения, который нацелен на тематизацию этих образов человека, на постижение основных направлений их эволюции: культура создана именно в этом смысле, на уровне традиции воображения. Следовательно, на этом уровне и надо искать признаки Царства Божия.

Воображение обладает метафизической функцией, которую нельзя сводить к простой проекции жизненно важных желаний — неосознанных и подвергшихся вытеснению; если иметь в виду человеческие возможности, то воображение обладает проспективной, исследовательской функцией. Воображение — это, по существу своему, созидание, конституирование человеческих возможностей. Именно через воображение

своих возможностей человек предвидит собственное существование. Теперь понятно, в каком смысле можно говорить об *искуплении через воображение*: надежда обретает подлинно гуманистическую силу, если опирается на мечту о невинности и примирении; в широком смысле слова идеи примирения являются мифами — не в позитивистском понимании мифа как легенды или предания, а в принятом феноменологией религии смысле значительного повествования о человеческом предназначении в целом; *mythos* стремится говорить с помощью слов; воображение с его мифопоэтической функцией также является местом, где осуществляется глубинная работа, ведущая к кардинальным изменениям нашего видения мира; любое *реальное* изменение поначалу является революцией в области наших руководящих идей; изменяя свое воображение, человек изменяет собственное существование.

Примеры, почерпнутые из литературы и искусства, помогут понять эти глубинные революционные изменения. Выше я говорил, что образ человека, который он имеет о самом себе, может подвергаться искажению; я ссылался на критическую функцию литературы и, в отдельных случаях, пластических искусств, а также и на двойственность, которая одновременно вводит в заблуждение и говорит правду. Теперь я хочу отметить, что знаки искупления не всегда следует искать в кризисных ситуациях; скорее, наоборот: чаще всего именно в условиях кризиса речь заходит о спасении; именно самый что ни на есть деструктивный образ становится «поучительным»; существуют исцеляющие насмешки, равно как и лицемерное восхваление; литература, как и суд, карает с помощью изобличения и предания позору.

Однако кризис — это не что иное, как обратная сторона утопической функции культуры; воображение, поскольку оно имеет дело с самыми невозможными возможностями человека, является оком, направленным вдаль и принадлежащим человечеству, идущему по пути ко все более ясному сознанию, к зрелости, короче говоря — к возмужанию. В сфере культуры художнику принадлежит такое же место, какое противник насилия занимает в сфере политики; он «несвоевременен»; художник больше всех рискует, поскольку не знает того, разрушает ли он или созидает; если он не разрушает, то ему кажется, что он созидает; если не созидает, то думает, что разрушает; если он сеет, когда следует заниматься жатвой, если он пожинает плоды, когда пришло время заняться севом...

Следует ли в таком случае идти на этот опаснейший риск — быть человеком? Вероятно, человеку следовало бы положиться на милость Божию в этом опасном обучении с помощью добра и зла и полностью довериться ей.

Я хотел бы закончить тем, с чего начал, поскольку, заведя разговор об интерпретации св. Отцами образа Божия, сам подвергаюсь риску; итак, в последний раз обращусь к св. Отцам Церкви. Когда гностики, обсуждая проблему зла, ссылаются на св. Отцов, они, не колеблясь, признают заслугой творения создание свободного человека, способного к неповиновению; в таком случае риск зла, по их мнению, заранее был предписан творением как таковым, идущим по пути совершенствования: благодаря великодушию Бога, говорит Иеремия, человек познал добро повиновения и зло неповиновения, чтобы ум его, имея опыт и того и другого, рассудив, выбирал наилучшее и никогда по лености своей не пренебрегал заповедями Божиими. Согласно Тертуллиану, человек тоже свободно выбирает для себя быть образом и подобием Бога: «Быть образом и подобием Бога человек должен был избрать свободно и самостоятельно, ибо только в свободе определяются образ и подобие Богу». И еще: «Через свободу человек перестает быть рабом природы; он обретает собственное благо и обеспечивает себе совершенство не как ребенок, которому что-то дают, а как человек, который принимает в согласии».

Может быть, следует верить, что Бог, жаждущий, чтобы его познавали и любили, сам смог избежать этого риска, имеющего Человека?

Часть вторая

истина в исторической деятельности

I. ПЕРСОНАЛИЗМ

*Эмманюэль Мунье:
персоналистская философия*

Наш друг Эмманюэль Мунье никогда больше не ответит на наши вопросы: жестокая смерть радикально изменила смысл его творчества: дело не только в том, что у его творчества не будет теперь продолжения, в прямом смысле этих слов — оно оказалось вырванным из процесса обмена мыслями, его автору больше не зададут вопросов, а он не ответит на них, как это было при его жизни. Его творчество навсегда останется в виде *записанного текста*, оно обособилось от своего автора; отныне ему уготована единственная судьба — жить исключительно благодаря читателям, людям, для которых оно станет хлебом насущным. В каком-то смысле произведение достигает своего подлинного существования лишь после смерти своего автора: любая публикация, любая обнародованная вещь кладет начало не знающему пощады отношению между живыми людьми и наследием человека, которому предстоит умереть.

Продолжающие жить менее всего готовы вступить в подобное отношение, и особенно те, кто знали и любили этого человека при жизни... так что при каждом прочтении его работ они снова ощущают понесенную ими утрату и отдают дань памяти своего друга.

Я не был готов перечитывать книги Эмманюэля Мунье так, как должно перечитывать работы умершего человека. Поэтому не старайтесь искать на этих страницах точного исторического описания; приготовьтесь к тому, что вы начинаете знакомиться с текстами, стремясь к диалогу, которому не суждено осуществиться...

Прежде всего я перечитал статьи Эмманюэля Мунье, в определенном смысле ставшие лейтмотивом его творчества, те, что появились в «Esprit» между октябрём 1932 г. и декабрём 1934 г. (они опубликованы в сборнике «Персоналистская и об-

ностьная революция»¹ и небольшую по объему превосходнейшую книгу энциклопедического характера по философии персонализма, озаглавленную «Персонализм»². Эти работы относятся к знаменательным датам в творчестве Мунье: к 1932 г. и 1950 г. Мне стало совершенно очевидно, что произведения, написанные в 1932 г., в подлинном смысле слова определили перспективу философского творчества Мунье в целом, наметив в юношески язвительной форме проблематику его зрелых трудов.

Сборник работ, который я только что упомянул, совершенно ясно показывает, что мышление Эммануэля Мунье складывалось под воздействием двух тенденций: негативной — уход из Университета, отказ от преподавательской деятельности, и позитивной — ответственность за движение, идеи которого благодаря «Esprit» получали конкретное звучание. Последнее имело столь большое значение, что его невозможно переоценить: труды Бергсона, Брюнсвика, Блонделя, Маритена, с их особым стилем и дидактикой, появлявшиеся в первых номерах журнала, находили своего читателя среди студентов, преподавателей и стремящейся к знаниям молодежи. В довоенное время французская философия была составной частью воспитательного процесса в самом широком смысле. В воспитательной функции вполне очевидно проявляли себя сила и слабость университетской философии: слабость — поскольку она черпала свою проблематику по ту сторону реальной жизни и истории, и ее собственная жизнь и собственная история приобретали ирреальные черты; сила — поскольку она питала интерес к методологическим проблемам, к пропедевтическим вопросам, к «исходным» точкам зрения, к «первичным» истинам и к упорядоченному ходу рассуждений.

Основывая «Esprit», Мунье ставил рискованную цель — создать не-университетскую философию. Покидая Университет, он не искал спокойной жизни (ведь преподавание — это своего рода вовлеченная деятельность); он намеревался посвятить себя движению, которое сам создавал; первым делом, первым вовлечением Мунье стало движение «Esprit»;

¹ «Révolution personnaliste et communautaire». Coll. «Esprit». Aubier, 1935 (Oeuvres de Mounier, t. I. Ed. du Seuil).

² «Personnalisme». Coll. *Que sais-je?* P. U. F. 1950 («Oeuvres», t. III. Ed. du Seuil).

именно в нем воплотились стиль, жанр и цели философии нашего друга.

В 1932 г. все его силы были направлены на то, чтобы отыскать собственный способ философствования путем осмысления кризиса, который переживала наша цивилизация, и, вопреки школьной философии, предугадать основные черты новой цивилизации. Мы не смогли бы понять масштабности этого исходного намерения Мунье, если бы начали изучать его труды с «Трактата о характере» или с «Персонализма»; в таком случае нам пришлось бы без какой-либо пользы шаг за шагом сравнивать «философию» Мунье с экзистенциалистской и марксистской «философиями». Подобная затея была бы бесплодной, поскольку эти три «философии» не представляют собой различных решений одного и того же блока проблем; речь не идет также и о различных подходах, существующих в едином *теоретическом* пространстве: перед нами три радикально отличающиеся друг от друга способа рассмотрения вопроса об отношении теории и практики, рефлексии и деятельности.

Однако тут же следует вернуться к этому сравнению и особенно к условиям этого сравнения; но сделать это надлежащим образом можно только после того, как мы определим исходную позицию персонализма — его видение *цивилизации*; здесь весьма знаменательно то, что прилагательное «персоналистский» в первую очередь соотносится с цивилизацией, с задачей цивилизации¹; книга «Персонализм», написанная в 1950 г., напоминает о том, что в 1932 г. термин «персонализм» обозначал первые исследования журнала „Esprit“ и родственных ему групп, посвященные проблеме политического и духовного кризиса, разразившегося в это время в Европе» (Р. 115).

Именно осознание кризиса нашей эпохи как кризиса цивилизации, рожденной в эпоху Ренессанса, является первым шагом персонализма; такого рода осознание не стало центром официального мышления Франции 1932 г.; оно не играло решающей роли в университетской философии; оно не было в состоянии сколько-нибудь значительно повлиять на выбор собственных позиций в философии. Рефлексия Мунье имела отправным пунктом методическое сомнение, носившее исто-

¹ «Manifeste au service du personnalisme». Coll. *Esprit*. Aubier, 1936, p. 9 («Oeuvres», t. I. Ed. du Seuil).

рико-культурный характер. Состояние смятения Мунье не пытался преодолеть ни с помощью отчаяния, ни путем пророчества о всеобщем упадке, как и не намеревался он войти в роль стороннего наблюдателя; он занялся разработкой проекта нового Ренессанса. «Возродить Возрождение» — таково название первой редакционной статьи в «Esprit», подписанной Мунье.

Слово «порядок» связывает эту задачу с осознанием кризиса и придает персонализму 1932 г. его подлинное значение: речь идет не о том, чтобы довольствоваться анализом того или иного понятия, описанием той или иной структуры, а о том, чтобы воздействовать на историю с помощью определенного типа воинствующего мышления.

Это намерение выводит за пределы того, что мы обычно понимаем под «философией»; я осмелюсь утверждать, что Эмманюэль Мунье, как и Пеги, был *педагогом, воспитателем* поколения. Однако необходимо подчеркнуть два вполне определенных значения выделенных слов: во-первых, их связь с детством, которое, как предполагают, является подготовкой к взрослой жизни; во-вторых — с функцией воспитания, с уже дифференцированным социальным организмом (именно в этом смысле говорят: «воспитание нации»); я сказал бы также, что Мунье призывал к *пробуждению*, если можно применить это слово, взятое из жизни религиозных сообществ, в более широком смысле — по отношению к цивилизации в целом.

Итак, персонализм — это прежде всего педагогика общественной жизни, связанная с пробуждением личности.

В 1932–1934 гг. данный проект был «философией» в той мере, в какой новая историческая эпоха создаст и новую «философию», а может быть, и несколько «философий» в школьном смысле этого слова; именно это обстоятельство подчеркивал Мунье, говоря, что персонализм включает в себя несколько персоналистски ориентированных учений. Его самое значительное требование, предъявляемое к современному мышлению, заключалось в том, чтобы оно, выходя за рамки философской проблематики, в строгом смысле этого слова, наряду с вопрошанием о начале и истоках, методе и порядке выносило на суд профессиональных философов *философскую матрицу*, задавало тональность исследованиям, разрабатывало теоретические и практические правила, способные привести к рождению одного или нескольких философских учений, к систематическому изложению одной или нескольких пози-

ций. Именно этим многие из нас обязаны нашему общему другу. Разумеется, в 1932–1934 гг. такое пробуждение и такая педагогика еще не стали задачей философии, поскольку предлагаемая теория ценностей, концепция истории, познания и бытия оставались в зачаточном состоянии. Но, как мы увидим далее, работы послевоенного периода изменили направление исследований Мунье, сделав их более философичными, превратив персонализм в одну из *философских концепций существования*. В 1949 г. Мунье писал: «Персонализм — это философия, а не только позиция, философия, но не система. Разумеется, персонализму не обойтись без систематизации... Именно потому, что персонализм прибегает к систематизации своих идей, он является не только позицией, но и философией. Центральное положение персонализма — это существование свободных и творческих личностей, и он предполагает наличие в их структурах принципа непредсказуемости, что ограждает от жесткой систематизации» («Le personnalisme». Р. 6).

В период с 1932 по 1950 г. Эмманюэль Мунье в своем мышлении, как мне представляется, переходил от ориентации на проект «персоналистской» цивилизации к «персоналистскому» толкованию философий существования. Смысл такой смены акцентов выявится в ходе настоящего исследования.

ПРОБУЖДЕНИЕ ЛИЧНОСТИ И ОБЩНОСТНАЯ ПЕДАГОГИКА

Предназначение цивилизации, конечно же, предполагает, что она с одной — и решающей — стороны является творением рук человеческих. Вызвать к жизни, разрушить, возродить Ренессанс — все это зависит от человека. Вот почему сам персонализм понимается как «совокупность исходных совместных усилий, которые в состоянии обосновать цивилизацию, посвящающую себя человеческой личности» («Manifeste...». Р. 8).

1. *Возродить возрождение*

Эту позицию можно было бы считать *этической*, если бы сам Мунье решительно не отверг дух морализаторства, которое, как он считал, увязло в обобщениях и красноречии, ори-

ентируясь на индивида, лишенного связей с историей и погрязшего в лицемерии; критика морализаторства была одним из моментов непрекращающейся критики идеализма, с которой мы будем постоянно сталкиваться в ходе нашего исследования.

Однако, критикуя «грехи доктринерства или морализаторства», Эмманюэль Мунье будет ратовать за восстановление престижа этики, призывая ее проникать в толщу технического мира, социальных структур и учений и подрывать всякого рода идеологические предписания и застойные явления. Он будет стремиться к возрождению реальной и подлинной этики. Длительная история этики, несмотря на все противодействия со стороны общества, блестяще подтверждает основополагающую идею персоналистской и общностной революции: цивилизация есть «прежде всего метафизический ответ на метафизический призыв, нескончаемое приключение, к которому призван человек, в одиночестве совершающий свой выбор и принимающий на себя ответственность...» (*Manifeste...*. P. 11). «...Каждая эпоха создает нечто достойное человека, если ей удалось услышать сверхчеловеческий зов истории. Наша далекая цель остается такой, какой мы определили ее в 1932 г.: после четырех веков заблуждений без счету всем вместе возродить Возрождение» (*Ibid.* P. 15).

Такую изначальную веру в цивилизацию, опирающуюся на предвосхищения и общие предчувствия, которые идут скорее от жизни и «деятельности», чем от размышлений, а также на зарождающиеся ценности, Мунье, решительно противостоявший спиритуализму, ссылающемуся на потусторонний мир, называл «приматом духовного». Но эту свою убежденность Мунье черпал отнюдь не в сфере социологии или в сфере спекуляций. Каковы же в таком случае диалектические взаимоотношения между чаяниями людей и экономическим, политическим и идеологическим давлением на них? Свою убежденность он черпал одновременно и в изучении реальных событий, и в осмыслении задач, которые предполагал осуществить. В этом смысле его убежденность имела отношение скорее к «практике», чем к «теории»: именно с этого начинается пробуждение, всякая педагогика, всякое Преобразование.

При выяснении главной темы персонализма тоже следует придерживаться практической стороны дела: с первых своих шагов Эмманюэль Мунье призывал начинать работу не с аб-

страктных определений; формулируя проблемы цивилизации, он в первую очередь имел в виду практические цели, обучая, если так можно сказать, «разум разумному подходу». В основе такой позиции лежат критические задачи: все предвоенные исследования персонализма начинаются с «критического анализа форм цивилизаций, завершивших свой цикл или заявивших о своей грядущей смене» (*Ibid.* P. 15). Собственная задача Мунье заключалась в переосмыслении типов цивилизаций, понимаемых как «чистые формы», и «ограниченных учений», которые были не столько теориями, сколько образами жизни, способами бытия, или, как еще говорят, «предельными профилями», «направлениями опытов» (*«Révolution personnaliste...*». P. 75).

Буржуа является основополагающим контрастным «образом»: здесь демон Сократа говорит «нет». Ключ к пониманию любых суждений по поводу буржуазного мира лежит в целостном осмыслении его как чего-то такого, что подвержено разрушению в самой своей сути, как движения нисхождения. Буржуа по своему жизненному стилю — это нисхождение: от героя — к буржуа; от ценностей завоевания и творчества к ценности комфорта. Такое инстинктивное ощущение *негативности* в бытии буржуа является поводом для размышления о противоположности между индивидом и личностью. Индивид — это прежде всего полюс цивилизации, точнее, контрполюс, — термин, которым Мунье обозначает целый ряд тенденций, на первый взгляд не связанных друг с другом и вместе с тем единых в своем движении по нисходящей линии: разрозненные образы-персонажи, в которые, рабелепствуя перед ними, воплощается человек, не имеющий внутреннего содержания, влачащий убогое, не знающее великодушия существование, ищущий укрытия и вынужденный довольствоваться холодным рационализмом и бесчувственным юридическим формализмом. Так складывается «мир» индивида, который является миром видимостей и пустых толков, юридически формальным миром денег, миром безликих людей.

Если мир буржуа, где индивид всего лишь «предельный профиль», является миром «недостаточности» (в нем недостает бытия и любви), то мир фашиста — это мир «подделок»: его энтузиазм — псевдовеликодушие, его национализм — псевдоуниверсализм, его расизм — псевдоконкретность, его агрессивность — псевдомогущество. Таковы главные иллю-

зии 1933–1939 гг.: Бухенвальд окончательно разоблачил всю эту ложь.

Следовательно, личность обретает свой мир там, где ей нет места, и тогда, когда ее облик искажен.

2. Мир личности

Вместе с тем персонализм выдвигал и позитивную программу, которая заключалась в разработке «мира личности». Разумеется, начиная с 1932 г. мы встречаем формулировки, которые касаются определения структур; они также часто будут возникать и в послевоенных работах: так, например, личность как живое единство противостоит индивиду в качестве «невидимого центра, в котором все сопрягается воедино» («*Révolution personnaliste...*». Р. 69), в качестве уникального шифра, каковым является человеческое «я» (Ibid.). Личности чужда мысль о бегстве и тихой гавани, о которых говорит спиритуализм; она имеет твердое намерение переделать свою судьбу и историю. Более всего ей ненавистна свойственная индивиду скупость; она умеет требовать и способна на самоотдачу; она готова приносить дары и даровать самое себя; личность — это великодушие.

Однако все эти формулировки неотделимы от того порыва, благодаря которому я устремляюсь к «миру», чтобы работать на его благо; они являются не столько определениями личности, сколько требованиями, в соответствии с которыми надлежит перестраивать цивилизацию; таким образом, призвание имеет смысл, если оно обращено к миру «созерцания», воплощение — если оно подразумевает мир «вовлечения», объединение — если оно предусматривает мир «в его подлинности». Итак, созерцание, вовлечение, подлинность, — в этих понятиях описывается общество, которое могло бы стать «личностью личностей», то есть сообществом. Личность является «предельной фигурой» подлинного сообщества, в то время как «предельной фигурой» буржуазной нецивилизации является индивид, а фашистской псевдоцивилизации — борец.

Именно это имел в виду Мунье, специально подчеркивая союз «и» в выражении «Персоналистская и общностная революция»: этот союз свидетельствует о единстве требования, нацеленного на достижение «Я» и «Мы» («Если бы наш язык

не был так беден, то не было бы нужды говорить о философии персоналистской и общностной». — Ibid. Р. 91); пробуждение личности — это то же самое, что обучение жизни в сообществе.

Вот почему не следует отделять формулировки, касающиеся личности, от набросков, посвященных «добровольному обречению на жизнь в сообществе» (Ibid. Р. 96), которые в разных вариантах мы находим в предвоенных работах и весь смысл которых заключается в том, чтобы «содействовать становлению личности». Напомню лишь некоторые моменты, поскольку цель моя состоит не в том, чтобы дать краткий очерк исследований Мунье, а в том, чтобы представить их замысел и предполагаемый способ деятельности.

В них начиная с 1932 г. Мунье, как и Хайдеггер, с помощью безличного местоимения «он» («*Révolution personnaliste...*». Р. 79) выражает суть всеобщей деперсонализации и вполне убедительно показывает «безличность и заторможенность читателей *Paris-Soir*» (Ibid. Р. 80); далее он переходит к анализу общества, образованного по принципу «мы-другие», частично реализованного в группах «борцов» и базирующегося на чувстве дружбы и товарищества; самоотверженность и героизм его членов ставят их выше «жизненных обществ», устремленных к благополучию и счастью; однако эти общества склонны к движению вспять, поскольку они сковывают индивидуальную инициативу и непосредственность взаимных отношений. Выше общества «мы-другие» располагаются «разумные общества», балансирующие между двумя безличностными полюсами: «обществом умов», которое реализуется, в частности, в сообществе ученых, и «юридически договорными обществами», питаемые демократическим и юридическим формализмом.

Очевидно, что эти типы обществ представляют собой скорее стадии «подвижничества», нацеленного на достижение «предельного образа» «личности личностей», чем объективные социологические категории в их дюркгеймовском или даже бергсоновском толковании. Было бы разумнее сравнивать эти стадии со стадиями Кьеркегора, принадлежащими иному регистру, или со «степенями знания» Платона и Спинозы; Макс Шелер решительно высказался в пользу некоторых из этих ступеней. Во всех приведенных случаях речь идет не о типах, выявленных в ходе эмпирического наблюдения, а о формулировках возможного образа совместной жизни людей, намечающих путь движения всех вместе и каждого в от-

дельности к конечному совершенству, короче говоря, речь идет о педагогике¹.

3. Персонализм и христианство

Именно здесь с полным основанием встает вопрос об отношении между педагогикой и христианством, с одной стороны, педагогикой и марксизмом, с другой. Если иметь в виду пробуждение и подвижничество, то «обращение», о котором говорят христианство и марксистская «практика», со всей очевидностью ставятся на повестку дня.

Нет никаких оснований отрицать, что педагогика Мунье самым непосредственным образом вдохновляется христианской идеей «освящения»: образ «святого» направляет персоналистское сообщество; в случае же с фашистским обществом эту роль берет на себя «герой» («*Révolution personnaliste...*» Р. 79).

Личность в своем великодушии руководствуется теологической добродетелью милосердия и взаимопомощи, свойственной личностям, принадлежащим «сообществу святых», о которых говорит христианское вероучение. В небольшом, тесно связанном с идеями христианства очерке, написанном зимой 1939 г. и озаглавленном «Персонализм и христианство»², Мунье отказывает-

¹ Я не могу в рамках исследования, посвященного философу Эммануэлю Мунье, заниматься доказательством того, что педагогика охватывает собой политику, иными словами, включает в себя политику, помещая ее вместе с тем в более широкую перспективу. В центре проблемы денег, являющейся ключом к пониманию социологических исканий Мунье, стоит типичная фигура буржуа: «*Argent et Vie privée*»; «*Anticapitalisme*»; «*Note sur la propriété*» etc. («*Révolution personnaliste*», p. 147 et suiv.); «*De la propriété capitaliste à la propriété humaine*» (Aubier, 1934; переиздано в книге: «*Liberté sous conditions*», 1949). Следовало бы рассмотреть, каким образом к педагогике Мунье присоединяется его «этика потребностей», которой он руководствуется в своих взглядах на собственность и на социализм. Но особенно философия не должна забывать о борьбе с антитехницистскими предрассудками: «Персонализм — это не замкнутое пространство, где цивилизованный человек укрывается от воздействия цивилизации, персонализм — это принцип, который должен воодушевлять любую цивилизацию, поднимая ее до своего уровня» («*Révolution personnaliste*», Р. 152).

² «*Liberté sous conditions*». Trois essais: «*Personnalisme et christianisme*» (1939); «*De la propriété capitaliste à la propriété humaine*» (1934); «*Anarchie et personnalisme*» (1937). Ed. du Seuil, 1946 («*Oeuvres*», t. I. Ed. du Seuil).

ся от безличностного натуралистического мышления греков и вызывает к миру личностей; именно «божественная избыточность» (Р. 20) ведет к возникновению очагов личной ответственности, к появлению людей, способных сказать «*Adsum!*» (Р. 25); этот же христианский клич призывает сущего жить в горделивой бедности: «Он укрепляет личность, придавая ей мужество, но в то же время и разоружая ее. Он властно зовет ее отказаться от притязаний» (Р. 31). Кто-то может утверждать, что христианство Эммануэля Мунье было специфически католическим не только там, где речь шла о концепции власти (Р. 54–60), но и в учении о грехе (направленном против Лютера) и особенно в понимании природы (Р. 69–72)¹: в целом Мунье принадлежит классическому томизму, чей гуманизм он воспринимает как водораздел между пессимизмом Лютера и оптимизмом Просвещения. Но свою функцию по отношению к классическому томизму он видит в том, чтобы довести до высшего значения понятие «природа», подразумевая под этим возникновение истории с ее риском и отвагой: именно поэтому он, в конечном счете, предпочитает писать скорее о «человеческом уделе», чем о «человеческой природе» (Ibid. Р. 72).

Стоит ли говорить о том, что персонализм по самой своей сути является христианским (и католическим) учением? Не рискуем ли мы в таком случае превратить «царство Божие» в существующее во времени секуляризированное общество, в нечто вроде кантовского «общества целей» или бесклассового коммунистического общества? Вопрос этот касается не только христианской ортодоксии, но также и возможности сотрудничества христиан, принадлежащих к различным конфессиям, и не-христиан, в той или иной мере примыкающих к персонализму как к единому течению? Заметим, что Мунье все время говорил о том, что такое сотрудничество в принципе возможно.

¹ «То, что церковь всегда будет наследовать от „натурализма“ св. Фомы, так это прежде всего христианский гуманизм, который составляет его душу» (вопреки Лютеру, ортодоксии и пессимизму реалистических политиков). «...Это, далее, мысль о том, что самые авантюрные предприятия человека должны иметь своим основанием изначальную, природную почву...» (вопреки рационалистической антропологии и ее идею о том, что человек создает другого человека, не используя никакой структуры и никакого основания). «...Именно исходя из этого католическая политика будет всегда напоминать евангелическим и рационалистическим утопиям о значении связей, давления времени, предельности мечтаний» (Ibid. Р. 71).

Мне кажется, что здесь позиция Габриэля Марселя относительно взаимодействия между философскими исследованиями и христианской верой вполне определена: тема личности берет свое начало и получает значение в «около-христианской» сфере этического сознания, в зоне, отмеченной особой чувствительностью, которая получает идущее по вертикали христианское наставление и испытывает плодотворное влияние таких что ни на есть подлинных авторитетов в христианстве; впрочем, зона эта, испытывая двойное воздействие, обладает и *собственными возможностями*. Благодаря христианству цивилизованный человек, нравственный человек становится способным на *собственное* предвидение. Если это действительно так, то персонализм как христианская концепция не является синкретизмом, но не является также и эклектикой, если иметь в виду не-христианский аспект его учения.

Я думаю, что именно в этом смысле Мунье говорит о «ценностях», о «шкале ценностей» (материальных, жизненных, расщудочных, духовных); он почти так же, как Макс Шелер и его последователь Пауль Ландсберг¹, который был другом Мунье до трагической гибели в депортации, видел в ценностях постоянные требования, беспочвенные вне истории, создаваемой личностями. Таким образом, персонализм имеет в своем составе вполне конкретное этическое учение, относительно независимое от христианской веры — независимое, если говорить о проповедуемых им *ценностях*, и зависимое, если иметь в виду его *фактическое зарождение* в том или ином сознании. В этом смысле еще до 1939 г., предчувствуя свои будущие дебаты с экзистенциализмом, Мунье говорил о «человеческой природе», о «глубинной истине», которым он стремился открыть новый «исторический выход» («Manifeste...». Р. 8, 13–14). Он постоянно подчеркивал, что его христианская вера имеет свое продолжение в персоналистских исканиях, и это вполне естественно, если иметь в виду, что учение Мунье скорее преследовало *педагогические* цели, чем занималось обоснованием новых критериев; Мунье был педагогом по складу

¹ Читайте в «Esprit» публикации Ландсберга: «L'anarchiste contre Dieu» (avril 1937); «Réflexion sur l'engagement personnel» (nov. 1937); «Introduction à une critique du mythe» (janvier 1938); «Kafka et la métamorphose» (sept. 1938); «Le sens de l'action» (oct. 1938); «Notes sur la philosophie du mariage» (avril 1939); «Réflexion pour une philosophie de guerre» (oct. 1939). — *Problèmes du Personnalisme*. Ed. du Seuil, 1952.

своего характера — его более интересовал процесс духовного становления человека, нежели отдельные понятия. Но всякий раз, когда на первый план выдвигалась проблема сотрудничества с не-христианином, он обращался к вполне независимой, конкретной этике.

В данном случае Мунье не считал, что именно христианину отведена решающая роль в совместном продвижении к миру личностей; он утверждал, что фактическое, ныне существующее христианство закрыло некоторые пути историческому шествию веры; сегодня еретическое, не-христианское мышление чаще христианских концепций оказывается в выгодном положении для того, чтобы открыть дорогу ценностям, которые в этих концепциях не замечены или даже умышленно замаскированы. Вот почему если персонализм выступает в качестве педагогики, то ее проводником отнюдь не является христианин-агностик; христианин в своей педагогической деятельности постоянно учится у не-христианина тому, что называется цивилизаторской способностью нравственного человека, к которой современное христианство часто оказывается «нечувствительным». Так что нередко христианин значительно отстает от не-христианина, например, в вопросах, касающихся понимания истории, социального и политического развития («Révolution personnaliste...». Р. 103, 115, 121–131, 140–143).

4. Персонализм и марксизм

Здесь было бы весьма полезно коснуться вопроса о споре Мунье с марксизмом: в той мере, в какой его персонализм, в послевоенный период понимаемый преимущественно как одна из философий существования, был готов к схватке с тем, что стало привычным именовать экзистенциализмом в узком понимании слова, в той же самой мере он, если иметь в виду его изначальный проект цивилизации, был готов к дебатам с марксизмом. Страстное желание марксизма изучать и использовать объективные закономерности замыкало его в рамках «социалистического реализма»; «поскольку марксизм питает расположение к миру нищеты» («Manifeste...». Р. 43), его нельзя рассматривать в одной плоскости как с «негативными ценностями» буржуазного мира, так и с «псевдоценностями» фашизма. Вместе с тем, говоря об отношении персонализма и марксизма, не следует иметь в виду их академическое противостоя-

ние как двух теорий с присущими им понятийными аппаратами; здесь целостному коммунистическому пониманию «практики» необходимо противопоставить столь же целостное понимание персоналистской «педагогике».

Персонализм упрекает марксизм как раз в том, что тот уделяет недостаточно внимания проблеме пробуждения человека, то есть педагогике. В пору написания «Манифеста персонализма» эта критика велась в рамках идеализма; она, в частности, направлялась против марксистского «сциентизма»; подчинение позитивизму делало его «последней философией исторической эпохи, живущей под знаком физико-математических наук и засилья специфического, крайне узкого рационализма, бесчеловечной централизованной индустрии, воплощавшей их технические разработки» (Ibid. P. 52). Но по ту сторону этого собственно теоретического процесса ставится вопрос о смысле революционной деятельности; подлинная проблема стоит так: на что в конечном счете опираются марксисты, говоря о создании нового человека? На *будущие* экономические и политические перемены, а не на притягательную силу личностных ценностей, которые *отныне* оказывают воздействие и на революционеров. Только революция в сфере материальной жизни, идущая из глубин личности и связанная с ее пробуждением, может иметь смысл и шансы на успех. Марксизм — это не воспитание, а дрессировка (Ibid. P. 60); вот почему он выражает «оптимизм коллективного человека, обнаруживая пессимизм там, где речь идет о личности» (Ibid.).

Именно здесь находится центр спора: персонализм убежден в том, что нельзя идти к личности, если она не стоит *в истоке*, и именно это проступает в бунте голодных и униженных. Опасность революции, которая не считает своей целью то, что на деле является истоком и средством, заключается в опошлении человека под предлогом его обновления и освобождения от оков отчуждения. Этот основной упрек содержит в себе и все другие, касающиеся исторического объяснения революционной тактики и современной всемирной стратегии. Понять их можно, только обратившись к воспитательной функции персонализма по ту сторону его «теории». В частности, я вижу расхождение между педагогикой Мунье и коммунистической практикой в том, что Мунье отказывался считать нормативной только ту историю, что пишется коммунистической партией; педагогика открыта навстречу способностям человека, чего не в состоянии охватить узкий взгляд на истори-

ческий процесс. Именно в этом заключается смысл конкретной этики — выходить за пределы любого революционного требования, которое является лишь узким шагом в осуществлении истории, и ни в коем случае «не передоверять духовные богатства человечества партийной ячейке того или иного кантона» («Révolution personnaliste...» P. 140).

ОТ ВОСПИТАТЕЛЯ К ФИЛОСОФУ

Народный фронт, война в Испании, Мюнхен, Вторая мировая война, Соппротивление, политика национальных фронтов... Могла ли персоналистская «философия», ни в чем не изменяясь, пройти сквозь толщу этих событий, каждое из которых не было очевидным фактом, подлежащим простому объяснению, а несло в себе насущные проблемы и давало повод для осуществления выбора? Пусть другие скажут, что это был за выбор, в чем заключалась их свобода и совместная деятельность.

Я полагаю, что мышление Эмманюэля Мунье развивалось по трем направлениям: прежде всего, его персонализм, постоянно подверженный самокритике, предостерегал себя от тенденций, что были свойственны ему — от пуризма, идеализма, анархизма, и прилагал колоссальные усилия, чтобы брать уроки у самой истории. Именно этим отмечены работы «Что такое персонализм?»¹ и «Мелкий страх в XX веке»². Наряду с разоблачением «пуристского персонализма» Мунье углублял и прояснял христианские мотивы своего персонализма. Не стоит отделять антипуризм отмеченных работ от евангелического пуризма, о котором речь идет в «Христианском противостоянии»³. Опираясь именно на эти две особенности мышления Мунье, следует расценивать «философский» (в узком смысле этого слова) пафос персонализма, чтобы понять его отношение к наукам о человеке, с одной стороны, и к философии существования, с другой. Объемный труд «Трактат о ха-

¹ «Qu'est-ce que le personnalisme?» Ed. du Seuil, 1947 («Oeuvres», t. III).

² «La Petite Peur du XX^e siècle». Cahiers du Rhône, La Baconnière et Ed. du Seuil, 1948 («Oeuvres», t. III).

³ «L'Affrontement chrétien». Cahiers du Rhône, Ed. de La Baconnière, Neuchâtel, 1944 («Oeuvres», t. III).

рактере»¹ — объемный по количеству страниц, по охвату материала и по количеству обсуждаемых проблем; «Введение в экзистенциализм»² и «Персонализм» 1950 г. примыкают к этому, собственно «философскому», направлению; в них акцент смещается в сторону от вопросов о цивилизации и революции к более теоретическим разработкам, касающимся структуры и экзистенциального статуса личности.

1. «Антипуризм» и «трагический оптимизм»

«Что такое персонализм?» является перепрочтением «Манифеста» 1936 г., осуществленным десять лет спустя. В этой работе по существу подтверждаются идеи «Манифеста», но изменяются расставленные в нем акценты. В самом деле, если презрение к человеку составляет специфическую черту марксизма и его революции, то персоналистская этика также имеет свои подводные камни, что и ведет автора к самокритике. «Стремление к чистоте угрожает тем, что оно может стать руководящим принципом нашей позиции: чистота ценностей, чистота средств. Наше интеллектуальное становление толкало нас прежде всего к очищению понятий, а обращаясь назад, мы признаем, что свойственный нашей эпохе индивидуализм, против которого мы выступаем, не давал нам возможности заметить эту характерную для нашего учения особенность, склоняя нас к чрезмерной озабоченности нашим собственным поведением» (Р. 16). Вместо того чтобы предаваться размышлениям о «демоне чистоты», следовало бы прежде всего с большей основательностью проанализировать *воздействующую силу обсто-*
стоятельств и усвоить, что их давление не является неким проклятием; мы не сделали этого; мы лишь частично поняли, что это за сила, и частично овладели ей: она закабаляет живущего в нас Нарцисса. «Мы свободны только в той мере, в какой не являемся полностью свободными» (Р. 26). Здесь уже вырисовывается тип философии существования, которой отдает предпочтение персонализм: его свобода будет не даром, а осознанной необходимостью и осуществляемой на деле ответственностью. Это краткое замечание относительно «свободы под давлением обстоятельств» ведет к критике духа утопии, в соот-

ветствии с которым вырабатываются схема общества и правила действия, согласующиеся с принципами, и не учитываются сами события и действующие в истории силы. Ошибкой такого рода утопии является игнорирование смысла конкретной этики: ценности открываются не вневременному сознанию, чуждому современной борьбе, а борцу, который определяет свое место в условиях кризиса, обретает эти ценности, чтобы действовать, и действует, чтобы их обрести: «Персонализм может утверждать себя только с помощью конкретного исторического суждения» (Р. 44).

«Манифест» и «Персоналистская и общностная революция» уже содержали в себе подобного рода формулировки об утверждении персонализма, опирающегося на взаимодействие «суждения ценности и суждения факта», «вполне определенных метафизики и исторического суждения» («Révolution personnelle...» Р. 120).

Таким образом, в этой книге очевидно стремление присоединиться к довольно смутной интерпретации марксистской диалектики, освобожденной от опеки сциентизма. Автор надеется буквально помочь марксизму уйти от такой опеки и действовать внутри революционного движения в качестве закваски, постоянно освобождаясь от анархистских тенденций с помощью жестоких уроков, которые преподает коллективная эффективность. Его настроенность заключается не в том, как считают, чтобы «выйти за пределы марксизма», а в том, чтобы обосноваться «в сердцевине материализма, коллективизма и спиритуализма» (Р. 81). Эмманюэль Мунье после войны говорил о сближении «открытого марксизма» и «персоналистского реализма» (Р. 79). Я оставляю в стороне непосредственно политическое значение этих формулировок; для философа эта надежда дальнего прицела на «персонализацию коллективизма» и освобождение от «детской болезни персонализма» (Р. 85) основывается на более прочном убеждении в том, что между вечным смыслом и частным «материальным» смыслом существует «глубокое родство»; в осуществляемом между небом и землей коротком замыкании сгорает тот этап, где в беспорядке нагромождены пустое красноречие моралистов, разглагольствования шепетильных людей и залежалые суждения эклектиков. Однако у Мунье восхваление материи в рамках «духовного» (что встречается и в «Персонализме») не является сугубо умозрительным: интуиция по поводу отношений духовное-телесное, вечное-историческое имеет фило-

¹ «Traité du caractère». Ed. du Seuil, 1946 («Oeuvres», t. II).

² «Introduction aux existentialismes». Denoël, 1946 («Oeuvres», t. III).

софское значение только потому, что она носит практический характер, и является основой критики экзистенциалистского пессимизма лишь в той мере, в какой соотносится с цивилизаторскими усилиями, сформировавшимися в первых сражениях: «Чтобы включить персонализм в историческую драму нашего времени, недостаточно произносить слова: личность, сообщество, целостный человек и т. п. Необходимо также говорить: крах западной буржуазии, строительство социалистических структур, руководящая роль пролетариата — и из года в год наращивать исследование действующих в истории сил и возможностей. Без этого персонализм превратится в обычную идеологию, и, лишенный своего революционного запала, он попадет в сети консерватизма или реформизма. Философия-меч, как его называли, превратится в философию-маску, то есть в мистификацию» (Р. 95).

«Мелкий страх в XX веке» продолжает заклинание «противоречий», которые непосредственно связаны с персоналистским вдохновением; Мунье предпринимает попытки «демистифицировать» катастрофизм, к которому склоняются многие современные представители «духовности». В частности, во втором докладе подвергается своего рода социальному психоанализу совокупность фобий, нашедших свое выражение в антитехницизме; Мунье раскрывает присущий им первобытный страх, являющийся подлинной самобоязнью, фобию творцов, каковыми мы являемся по предназначению: «Страх наших современников перед коллективной катастрофой, грозящей современному миру, есть прежде всего инфантильная реакция некомпетентных и растерявшихся путешественников» (Р. 27). Это «работа инстинкта, навевающего ужас во время дрейфа вдали от берега» (Р. 32). «Именно в таком замешательстве пребываем мы, столкнувшись с машиной» (Р. 51). Испытавший некогда ужас перед лицом неукротимой природы, сегодня человек пребывает в том же состоянии перед лицом мира людей: на него он реагирует как «пришедший в замешательство ребенок» (Р. 83). Метод Мунье заключается в том, чтобы прежде всего выявить и объяснить антитехницистский миф, чтобы определить действительную опасность, грозящую человеческому миру и идущую не только от машины, но и ото всех абстрактных механизмов, от всех «посредников», которых человек ставит как между собой и вещами, так и между собой и другими людьми (Право, Государство, Институты, науки, языки и т. п.). «Где существует посредничество, там нас подстерегает отчуждение» (Р. 91).

Последнее замечание означает, что идея прогресса и даже идея регресса не исключают из истории непреодолимой двойственности, двойственной возможности окостенения и освобождения: обстоятельства, созданные человеком и загромаждающие его путь, встающие перед ним как требующие своего объяснения загадки, являются одновременно и шансом и опасностью. Однако задача человека заключается в том, чтобы использовать предоставленный ему шанс; движение к искусственному миру свидетельствует о том, что человек имеет не только свою «природу», но и свою «историю». В этом Мунье приближался к Марксу: «Природа является не только колыбелью человечества: она сама создана таким образом, что может быть переделана человеком. Сегодня человек ощущает себя тем, кто призван творить мир и собственную судьбу» (Р. 75).

Здесь рефлексия Мунье достигает своей кульминации: имеет ли смысл история — творец коллективной судьбы? Обращен ли этот смысл к лучшему будущему? Пролегает ли дорога к светлому будущему главным образом через науку и технику? И является ли в конечном счете этот взлет славной «миссией человека — быть творцом собственного восхождения»? (Р. 104). Именно совокупность данных вопросов составляет проблему прогресса. Эммануэль Мунье приступает к ней, раздая кредиты и направляя острые критики скорее на чрезмерный пессимизм, чем на чрезмерный оптимизм. Книга нацелена на то, чтобы, вопреки «трагическому оптимизму», возбудить в душе читателя чувство «активного пессимизма», то есть чувство уверенности, опирающееся на смутный опыт борьбы и омраченное возможностью поражения. Не стоит упрекать Мунье в том, что он систематически развивал свою идею прогресса: наиболее впечатляющие страницы книги посвящены отличию христианской эсхатологии от прогресса, о котором говорит рационализм XVIII века или марксистская диалектика. Так, в его размышлениях, представленных в «Апокалипсисе», особенно в первом и третьем докладах, отдается предпочтение оптимизму, однако тут же делается множество оговорок, которые нельзя оставить без внимания. По правде говоря, «настроенность», «тональность» Мунье, когда он говорит о трагическом оптимизме, более сложны, чем кажутся на первый взгляд: они таят в себе две тенденции разной направленности; одна из них, стоящая на первом плане, тяготеет к оптимизму как конечному результату драмы; другая же, менее выраженная, ведет к признанию того, что история многозначна, что в ней уживаются наи-

лучшее и наихудшее. Эмманюэль Мунье смело вступает в дебаты, которые ведут между собой историки, социологи, философы, теологи; вопрос, который он оставляет открытым, находится на пересечении библейской теологии и светской философии истории, оптимизма как позитивного итога человеческих исканий и надежды как твердой уверенности в существовании скрытого смысла. Но его особая миссия и на этот раз заключается в том, чтобы предупреждать о спекулятивном подходе к проблемам, который лишен критического отношения к современному миру и не связан с центральным вопросом о Революции, переживаемой XX веком.

2. За христианство мужественных людей

Многое в историческом развитии толкает непроницательный ум к обожествлению человека. Однако чем более Мунье подчеркивал свое родство с марксистской диалектикой, тем более он искал равновесия, обращаясь к неуничтожимому и неукоsmithельному смыслу христианской трансценденции. Вот почему не стоит читать «Мелкий страх в XX веке» отдельно от «Христианского противостояния». В этой книге, написанной в Дьёлефи зимой 1943/44 г., содержится множество суждений о скудости материального мира и об аскетичности мира внутреннего. Кто-то другой заметил бы, что это в Мунье говорит христианин; я же остановлюсь на философских выводах этой книги, весьма жестких и требовательных для рядового христианина. Можно утверждать, что она от начала и до конца представляет собой рассуждение о значении силы, которое вслед за св. Отцами подверг рассмотрению св. Фома. Не случайно над Мунье в этой работе часто витала тень Ницше, подобно тому, как в «Мелком страхе» над ним витала тень Маркса. Ведь только христианин может активно противостоять Ницше, но этот христианин должен быть достаточно жестким, чтобы не дать захлестнуть себя марксизму, который Мунье в той или иной мере включил в свое миропонимание. В книге «Христианское противостояние» объединены две группы суждений, обнародованных Мунье после войны. Ницше ставит перед христианином такой вопрос, который в конечном счете более, чем марксизм, задевает Мунье за живое; антихристианская аргументация марксизма остается достаточно социологичной, чтобы привести к нужному результату: мы сразу же отметили, что

Маркс имел дело лишь с карикатурой на христианство, с деградирующим христианством, вынужденным охранять привилегии буржуазии, опираясь на искаженное, лишенное духа борьбы Евангелие. Ницше же стремился по ту сторону социологической версии христианства отыскать изначальную причину его непоследовательности, коренящуюся в христианском существовании как таковом: «Разве в самом деле христианство, которому свойственно бросать смиренный свет на дряхлеющую цивилизацию и уходящие в небытие человеческие жизни, является вредоносным для молодых мускулов, врагом для возмужавших сил и от природы данного милосердия?.. Разве христианство изначальное несет в себе слабость, которая, будучи затененной замедленным и все усложняющимся ходом истории, однажды дает о себе знать?» (Р. 11, 14).

Эмманюэль Мунье пытается использовать «подъем атеизма» для того, чтобы содействовать «подъему христианства» (Р. 23–24).

Первым шагом христианина, этого «рыцаря печального образа», должно стать отыскание той меры христианского трагизма, обладая которой можно было бы вступить в спор с Ницше: трагизм трансценденции, трагизм греха, трагизм парадокса, — поскольку мы вовлекаемся в мир и находим в нем смерть, страдаем во грехе и тешим себя надеждой на рождение нового человека. Всегда существует опасность соскользнуть от этого трагизма к «безотчетной и даже отупляющей печали», какая свойственна заурядному христианину, «к мрачному мировосприятию обездоленных людей или тех, кто обескровил себя в ходе словесных баталий», к «духовной трусости», к «бесцветной и бесплодной чистоте» целомудренных индивидов!

Второй шаг имеет целью отыскать в сердце подлинного христианства то, что ограничивает трагизм, отделяя его от отчаяния: «В сердце христианства по ту сторону парадоксального аскетизма, тоски и духа упадничества живут аскетическая простота, свобода, терпение, смиренная верность, нежность, можно даже сказать слабость, сверхъестественная слабость» (Р. 37). Согласно Мунье, именно это соединение трагизма со «слабостью» является причиной существования света и теней, малодушия и всяческих предательств.

«Жизнь в каждое мгновение имеет свой цвет и свою силу, которые реально исчерпываются до того, как мы обретаем их в ходе достижения духовной свободы. В вере происходит первое реальное истощение нашей человечности» (Р. 51).

Тогда необходимо, чтобы христианин углублял смысл своего смирения и беспощадно изживал свое идолопоклонство, которое имеет множество достойных презрения ликов: морализм и правоверность, лишаящее выбора пристрастие к разного рода духовным движениям, подчиненность событию, которую разоблачал Маркс... Подлинный христианин — это гордый и свободный человек, который склоняет свои колени перед одним Богом и никогда не допустит «ослабления своего противостояния» (Р. 81).

3. Личность и характер

Не стоит братья за чтение собственно «философских» трудов Мунье: «Трактат о характере», «Введение в экзистенциализм», «Персонализм»¹, не учитывая цивилизаторской направленности его первых работ и двойственного характера самокритики, вызванной встречей с Марксом и Ницше.

Персонализм определяет собственное философское значение с двух точек зрения: во-первых, противопоставляя свои исследования наукам о человеке, иными словами объективному подходу в изучении личности; во-вторых, уточняя свое отношение к философским концепциям существования. Эти два направления, как станет видно впоследствии, конкурируют друг с другом.

Если сравнивать между собой эти работы, то предпочтение следует отдать «Трактату о характере», и не потому, что она значительней по объему, а потому, что она во всех отношениях сопоставима с обычными для философов трудами. Прежде всего несколько слов об условиях написания «Трактата»; вынужденное отстранение от работы, связанное с пребыванием в заключении, а затем длительное уединение в Дьёлефи поставили Мунье в равное положение с психологами и философами; труд, появившийся в этих исключительных условиях, наглядно показал теоретический потенциал Мунье, который он принес в жертву движению «Esprit». С другой стороны, отстаиваемая в этом труде точка зрения ставит его на грань между объективным познанием и экзистенциальным постижением, между знанием и «личным таинством». Отражение в книге Мунье много-

¹ «Traité du caractère». Ed. du Seuil, 1946. — Introduction aux existentialismes. Denoël, 1946. — Le Personnalisme. Coll. Que sais-je? P. U. F., 1950.

численных работ по психофизиологии, психопатологии, психоанализу, характерологии, социальной психологии и т. п. делают «Трактат» обширной синтетической работой, в которой под углом зрения персонализма обобщены многочисленные данные объективных дисциплин.

Особый интерес вызывает то, что в этом труде подвергнута анализу объективная познавательная сущность понятия личности. Было бы ошибкой ограничивать значение персонализма его противостоянием экзистенциализму; его значение носит не полемический, а интегративный характер: личность превосходит объективное, однако сначала она объединяет, суммирует его.

Тем самым понятие «личность» в какой-то мере совпадает с понятием «структура», которому современные психологи, психиатры, характерологи отдают предпочтение, когда сравнивают его с понятием «стихия». В тот момент, когда Мунье приступил к своим исследованиям, «личностное таинство» служило основанием для критики сведения структур к типам, к сугубо статистическим реальностям: тип выражал скорее внешний контур, очертание, границу, за которой личность ждет поражение, нежели внутреннюю силу со всеми ее возможностями: «Мы типичны лишь в той мере, в какой мы не можем стать полноценными личностями» (Р. 41). Совпадая в той или иной мере с синтетическими схемами психопатологов, понятие личности вместе с тем дает основание для критики всеислия клиницистов: «Подлинным, основным предметом характерологии мы считаем не изначальное психическое расстройство, а тему индивидуальной психики» (Р. 44).

В целом Мунье отказывается замыкать характер в рамки того, что дано, он стремится показать, каким образом утверждающее себя «я» овладевает собственным характером, либо принимая его ритм и склонности, либо возмещающая его недостатки; однако и в том и в другом случае оно с помощью ценностей стремится к исполнению собственного смысла. С этого момента характерология открыта этической проблематике: если характер это одновременно и данное и желаемое, то одной объективной науки здесь явно недостаточно: необходимы еще обладающая симпатией интуиция и проецирующая себя воля. С этой точки зрения суждения Бергсона (например, о схожести характеролога скорее с романистом, нежели с натуралистом (Р. 42); о понимании как личностном истолковании личностных значений (Р. 45)) неотделимы не только от структурного анализа, но и от совокупной педагогики персонализма:

«Познание человека возможно только в рамках гуманизма, совпадающего с человеческой сущностью» (Р. 58). Только те, «кто обращается к будущему человека, способны расшифровать таинство ныне живущего человека» (Р. 58). Таким образом, интуиция тяготеет одновременно и к объективному знанию, и к «воинствующему знанию» (Предисловие).

Именно эта вполне отчетливая тенденция связывает данное научное исследование с персонализмом. Приходится опасаться, как бы иссушающее познание не отягчило его порыв. Необходимо добраться до самой сути этой объемной книги; шаг за шагом ее ритм проникает во все излучины, где ход мысли замедляется, и кажется, что именно такое направление исследования предполагалось самим его предметом: прежде всего следовало исходить из того, что находится вовне, в самом низу — природная и социальная «среда», — чтобы показать человека укорененным и окруженным со всех сторон и в то же время господствующим над средой, которой он «принадлежит» (таков лейтмотив психофизиологии характера, а также психологии, исследующих географические, социальные, профессиональные, культурные условия); но вместе с тем следовало бы умножить число психологических опосредований между низинами и верховьем, между внешним и внутренним, чтобы всеми мерами противостоять постоянно возрождающемуся дуализму. Следовательно, будем тщательно отслеживать первые признаки возбудимости, представляющие собой «психологические колебания, совершающиеся в самом истоке», затем — модальность психологических сил и все «первичные положения, принимаемые на уровне жизненного потока» и выражающие *жизненное согласие*, то есть первую попытку ответа личности на провокации со стороны среды, но всеми силами еще скрывающие колебание (отмечу наиболее интересные страницы 332–336, посвященные описанию контраверсы «великодушность» и прекрасно характеризующие стиль нашего друга: именно здесь представлена одна из тех господствующих интуиций, которые направляют как этико-экономический анализ денег и собственности, так и метафизические рассуждения о творчестве и дарении). Тогда и только тогда станет понятным значение *борьбы за реальность* не в узком ее понимании, какое следует из теории познания, а в широком, вытекающем из нашего столкновения со средой, в которой мы осуществляем себя, не исключая того «реального, что более реально, чем сама реальность», что доступно только воображению.

Весьма примечательно, что Мунье не преувеличивал волевого момента в совокупности наших реакций на окружающую среду; для него воля была лишь раздражением, вызываемым препятствием и ведущим к действию: «Воля — это не что иное, как акт личности, скорее ее наступательное действие, чем творчество» (Р. 472). В итоге эта трактовка менее всего связана с voluntаризмом и вполне согласуется с совокупным мышлением, озабоченным тем, чтобы утверждение «я» получало подпитку как снизу, со стороны жизненного импульса, так и сверху, со стороны творческой милости, и, буквально, со стороны «другого», его провокационных действий. Вот почему книга не завершается оценкой «величия и незначительности воли» (Р. 467–477), а набирает новое дыхание, касаясь двух проблем: проблемы другого и всего того, что связано с пространством и миром вещей, предназначенных для того, чтобы ими обладали. Таким образом, «драматизм другого» и «обладание» являются новыми аспектами в многоплановом постижении характера.

Характер обнаруживает себя и во многом другом — в ходе выработки ценностей, в совершенствовании ума, в религиозной жизни; однако примечательно, что в данной трактовке целостного человека открываемые перспективы не прибавляются одна к другой, а проникают друг в друга, образуя обратимую взаимосвязь: так, «изначальный характер» получает толчок благодаря необъяснимому выбору, осуществленному самим живым индивидом, в то время как призвание, напротив, идет своими путями, преодолевая преграды и вполне определенно намечая контуры характера.

Таков внутренний пафос этого сложного произведения.

Мы видим теперь, в каком смысле личность является характером: характер — это другое название личности, когда она стоит лицом к лицу с науками о человеке и заявляет о своей способности одновременно соединять вместе все выводы антропологического познания и преодолевать их.

4. Личность и существование

Соединять объект в целое и преодолевать его — именно в этом состоит смысл существования с точки зрения критики познания и онтологии; достаточно выявить эту критику и эту онтологию, чтобы приступить к опровержению философских концепций существования.

Однако в таком случае персонализм вынужден перенести в этот новый для него план все свои ранее сделанные выводы, в частности, свои суждения об изначальной связи мышления и деятельности, высказанные им до наступления во Франции экзистенциалистского бума.

В этом отношении «Введение в экзистенциализм» представляет особый интерес для теоретического исследования. Являясь превосходным историческим введением, эта небольшая книга говорит о существовании различных тенденций в экзистенциализме и препятствует тому, чтобы его ограничивали исключительно концепцией Жана-Поля Сартра (Р. 8). Только при этом условии в общей экзистенциалистской традиции сохраняется место и для персонализма: «Вообще говоря, это мышление можно охарактеризовать как реакцию философии человека против засилья философии идей и философии вещей» (Р. 8).

В этой связи интересно наблюдать, как Мунье, говоря о сломе цивилизации, тем не менее подчеркивает существование длительной философской традиции, к которой сам же примыкает. И в этом нет ничего удивительного: начиная с 1932 г. Эмманюэль Мунье не перестает повторять, что контуры «Персоналистской и общностной революции» вырисовываются на фоне существования постоянных ценностей и что эта революция должна дать новый исторический выход требованиям, заложенным еще в античности. Более того, намерение показать размах, какой приобрел экзистенциализм, и его традиционное единство не было чуждым господствующему в «Esprit» умонастроению: сближая христианский персонализм с одной из самых значительных традиций экзистенциализма и показывая, что у всех экзистенциалистских учений имеется общий исток, что им присущ общий способ постановки проблем и формулирования тем, Мунье продолжает работать над их объединением, в котором признавался бы философский плюрализм при условии сохранения центральной интенции.

Эта попытка обусловлена своеобразной методологией; вместо того, чтобы писать серию монографий, посвященных различным экзистенциалистским концепциям, что потребовало бы в каждом отдельном случае критического рассмотрения истоков и влияний, а также выявления родственных связей, Мунье предпочитает выделить несколько общих «главных тем», на основе которых можно было бы последовательно изучить различные традиции.

Если мы рассмотрим эти «главные темы», то сможем ясно обозначить два момента: во-первых, если персонализм примыкает к экзистенциализму, то делает он это ценой решительного отказа от традиционной философии и, в частности, философии университетской; наиболее очевидно этот отказ наблюдается в развенчании преимуществ теории познания. Проблематика познания может быть выражена в следующем вопросе: каким образом вещь становится для субъекта объектом? На языке идеализма этот вопрос звучит так: что со стороны субъекта делает возможным появление для него объекта? Разумеется, проблематика познания касается самого человека, но сохраняет за ним только тот аспект, который делает возможным существование среди вещей порядка. В конечном счете, речь идет о связности познанного и объясненного мира, что является главной темой теории познания, о субъекте и его возможностях. Различные концепции философии существования озабочены тем, чтобы соединить познание и существование, субъекта и человека. Замалчивание того, кто существует, является в данном случае «первородным грехом философии» (Р. 19). Включение классической проблематики познания в более широкую проблематику ставит на первый план вопрос о совокупной человеческой судьбе; приоритет при этом отдается *драматичности*, и главными темами рефлексии становятся свобода и тело, смерть и вина, страсть и привычка, история и частная жизнь. Персонализм не только не чужд такого рода обновлению — он сам требует его. Вот почему «главные темы» «Введения в экзистенциализм» оказываются в тесном родстве с темами «Трактата о характере» и «Персонализма». «Подъем персонализма», согласно признанию, сделанному в 1936 г., звучит так же, как и «философский подъем экзистенциализма» (Р. 15, 154–155).

Однако вопреки родству — и это другое наше замечание — существует несколько принципиальных различий, если иметь в виду *изначальную интенцию*; даже когда экзистенциалистские учения подчиняют проблематику познания истолкованию человеческой судьбы, они сохраняют свой умозрительный, теоретический аспект, что говорит об их принадлежности к традиции классических философий. Критика «системы» и «объективности» постоянно отсылает к проблеме отношения познающего субъекта к миру. Экзистенциализм — это прежде всего классическая философия, о чем свидетельствует его рефлексия о границах познания, обнаруживаемых самим человеческим существованием; отсюда следует особая важность его дискуссий

об общем и частном, сущности и существовании, о понятии «экзистенциалов», таинстве и проблеме; весьма существенным остается вопрос об истине, даже если речь идет об истине существующего индивида, о субъективной истине, говоря иными словами, насущной остается проблема разума (Карл Ясперс утверждает, что *philosophia perennis* — это от начала и до конца гимн разуму), даже если «всеобъемлющий разум» радикальным образом противопоставляется анонимному, занятому анализом пониманию. Экзистенциалистская философия стремится по-новому овладеть объективностью, выработать новую концепцию интеллигибельности и, если идти на риск в употреблении понятий, новую «логику философии».

Мне кажется, что активный и перспективный характер персонализма отличает его от критически направленного экзистенциализма; в конечном счете, в персонализме стремление основательнее изучить деятельность человека берет верх над задачей прояснения значений.

Более основательно о принадлежности экзистенциализма классической философии свидетельствует его поиск новой онтологии, и это единственное, что удерживает его от обычной болтовни и ложной патетики. Его основной вопрос звучит так: что для меня, для другого, для мира означает бытие, что такое бытие существующего, что такое бытие как таковое? О последнем вопросе Хайдеггер говорит, что он еще не был решен, что истолкование человеческой судьбы лишь подготовило его постановку; я уже имею в виду этот вопрос, когда выясняю положение человека как возможности, как здесь-существующего, как «это»; даже идея небытия все еще пребывает в сфере онтологии, равно как и «шифры» Ясперса, и «таинство» Габриэля Марселя.

Первое столкновение Эмманюэля Мунье с экзистенциалистской онтологией, как мне представляется, происходит именно здесь: воспитательная функция деятельности Мунье вырастает из собственно философской проблематики — критики и онтологии — однако она, если следовать приведенному выше выражению, имеет значение философской матрицы; она ведет к философии. Каким образом?

Одухотворяющая интенция привносит в философию некое ощущение, или, скорее, рассудительность, если она проецируется в план критики и онтологии.

Работу этой рассудительности мы можем видеть не только во «Введении в экзистенциализм», но также и в «Трактате о характере», и в «Персонализме». Она требует адекватного ис-

толкования «экзистенциалистской драмы», тем тревоги, иррационализма, опыта, присутствия в бытии небытия.

1. Прежде всего, Мунье, как никто из экзистенциалистов, настаивает на существовании связи, напряженного отношения между личностью и природой, или, как часто говорят, материей. Оставаясь верным своим первым выводам, касающимся связи личность—индивид, он с помощью парных понятий продолжает развивать мысль скорее о двух направлениях, чем о двух планах: о внезапном взлете, или трансцендировании, и о погружении, или воплощении, обнаруживая это двойственное движение в развитии цивилизации. Тем не менее спустя более пятнадцати лет онтологическая перспектива в исследованиях Мунье становится все более значимой: персонализм, «признавая существование структур» («Personnalisme». Р. 6), вместе с тем, опираясь на понятие «личность», ищет «собственно человеческий способ существования» (Ibid., Р. 9). Понятия «природа» и «материя» становятся более содержательными, чем понятие «индивид», и свидетельствуют о более глубоком понимании диалектики, которую Мунье в одной из своих работ, опубликованных в «Esprit», называл «антропокосмической»¹: трагический оптимизм «Мелкого страха» включает ее в себя наряду с темой единства человечества и его призвания (Р. 47–50, 101).

2. «Тема другого», занимающая столь значительное место в экзистенциализме, получает отклик и в персонализме, причем изначальное чувство связи между личным и общественным играет в нем ту же роль, какую в тупиковом экзистенциалистском анализе играет критический пафос. Не случайно своеобразие личности проявляется прежде всего в общности, а не в состоянии одиночества («Personnalisme». Р. 35 et suiv.). И важно отыскать онтологические компоненты в «специфических актах», с помощью которых «я» открывается другому, перейти от заботы о самом себе к свободе, от скупости к дароприношению.

Но как только Эмманюэль Мунье сближается с Габриэлем Марселем, он снова выступает против любого «духовного

¹ «L'Homme et l'Univers» (compte rendu), mai 1949, p. 746–747: l'homme récapitulation et verbe de l'univers: «Человек очеловечивает Вселенную и интегрирует ее, предусматривая обожествление Вселенной в целом... он, так сказать, продолжает изначальный творческий порыв». Мунье не забывает о том, сколько опасностей встает на этом пути фактического нисхождения. Именно эта антропокосмическая перспектива открывается в конце его труда «La Petite Peur du XX^e siècle».

антиколлективизма» и ищет в технических механизмах и социальных абстракциях то, что обеспечивает человеческую общность. Замечу, что в последней работе Мунье, как никто из «рационалистов», испытывает чувство озабоченности: «Если мышление оказывается неспособным на общение, то есть если оно в той или иной мере безлично, то это не мышление, а бред. Наука и объективный разум являются необходимыми опорами интересубъективности. На этом основании они выступают в роли необходимых посредников» (Р. 46). В этом же духе в книге подчеркивается мысль о пространственно-временном единстве человеческого рода, понятого по меньшей мере как «движение к сплочению личностного универсума».

Это объясняет, почему Мунье был противником сартровских выводов, например, вывода относительно взгляда другого: взгляд другого превращает меня в объект, поскольку не может меня использовать; замыкаясь в себе, я ощущаю деятельность другого как покушение на меня; «я постигаю другого в качестве объекта не как свободный субъект, а исходя из невозможности использовать другого, и на этом же основании я заставляю себя видеть в нем завоевателя» («Introduction aux existentialismes». Р. 103).

3. Теперь Мунье довольно осторожно вводит в свой анализ темы сосредоточенности, таинства, своеобразия, разрыва, усматривая в них некий «дополнительный импульс» личностной жизни. Предпринятая ранее критика частной жизни, мира денег и обладания здесь становится филигранной; в экзистенциализме эти сущностные категории предстают, каждая в отдельности, в искаженном и извращенном виде: экзистенциализму «чужды состояния непринужденности, согласия, даропринижения, которые для человеческого существа являются конститутивными».

Таким образом, «Персонализм» не выделяет более тему свободы, которая в «Трактате о характере» не воспринимается как монополия воли; перемещение свободы в «целостную структуру личности» (Р. 72) означает не только ее соединение с условиями, в которых она существует («Свобода при условии» — так называется одна из глав книги, написанная им во время войны), но и признание мира ценностей, составляющего ее «высшее достояние» (Р. 83 et suiv.): «Моя свобода — это не только излучение; она имеет свои обязательства, или, точнее, она призвана» (Р. 79); «моя свобода — это свобода личности, не только „пребывающей в ситуации“, но и подвергшейся оцен-

ке». Здесь Мунье близок Шелеру и Буберу, Гартману и Габриэлю Марселю, но он сохраняет собственный стиль: критика буржуа и буржуазного счастья, «общностная аскеза» — эти обозначенные еще до войны темы продолжают формировать конкретную субстанцию этой философии ценностей.

4. В конечном счете, для Мунье свобода «является не бытием личности, а способом, благодаря которому личность есть то, что она есть, причем есть более полно, чем это было бы вызвано необходимостью» (Р. 82); «личность не есть бытие; она — движение бытия к бытию, и она прочна только бытием, к которому устремляется» (Р. 85). Ценности — это не что иное, как значения деятельности, которые расставляют вехи на пути к бытию.

Именно здесь проходит главный рубеж, отделяющий Мунье от Сартра.

Мунье не только упрекает Сартра за его метод, признанный им единственным и бесспорным, применимым к любому анализу человеческой судьбы и подлинного опыта «отчаяния», на котором тот систематически сосредоточивал свое внимание. «Не вызвана ли эта ярость по отношению к бытию нехваткой того, что Габриэль Марсель называл брачной связью человека с жизнью?» («Introduction aux existentialismes». Р. 60). Однако за отрицанием этого метода стоит подлинно метафизическая позиция: «Философский абсурдизм представляет собой нечто вроде лирического шантажа. Если присмотреться к его манере вести спор, то окажется, что мы можем обрести разум или достичь бытия в мире лишь с помощью малодушия или философского инфантилизма, что та или иная позиция может быть обоснована лишь в тот момент, когда она способна на оборону. Покончим разом с этими устрашениями. Все можно смело отрицать, только если это ничего не стоит» (Ibid. Р. 62). Мы сталкиваемся здесь с замечаниями, высказанными в «Христианском противостоянии»: рассудительность — это узкая полоска, отделяющая трагическое от отчаяния. По существу для Мунье было бы лучше, если бы экзистенциализм Сартра называли «не-экзистенциальным», поскольку в нем не признается великодушия и избыточности, сообщающих личности о том, что ее существование дано ей парадоксальным образом в виде суверенной воли. Этот дар бытия делает возможным наличие истины для существующего, для общности существующих и даже для природы существующего, которая является постоянным стилем его изобретательности и революционности.

Если бы надо было обозначить то, что сближало и отделяло друг от друга два течения в момент их зарождения и что выражали собой слова «личность» и «существование», то можно было бы сказать следующее.

Прежде всего, личность и существование свидетельствуют о двух направлениях исследований, которые полностью не совпадают друг с другом; перед нами, с одной стороны, этико-политические проблемы и «педагогическая» тенденция в их связи с кризисом цивилизации, с другой — критическая и онтологическая рефлексия, связанная с классической «философской» традицией.

В то же время личность представляет собой один из способов существования, так что благодаря ей мы сразу же оказываемся причастными критике и онтологии философии существования; в таком случае слово «личность» подчеркивает определенные аспекты существования, которые выявляет педагогическая тенденция персонализма: это те аспекты, которые мы только что подчеркивали — они касаются материальных условий реализации человеческого существования, общего пути, ведущего к этой реализации, ориентации человека на ценности, его укорененности в бытии, которое, как ничто другое, внутренне присуще личности.

Мы пришли к тому, что подчинили все новые суждения о личности тем суждениям, что были высказаны в самом начале: конкретное этическое исследование непосредственно связано с «Революцией XX века». Противостояние объективным наукам о человеке, начатое в «Трактате о характере», говорит о другом направлении исследований, которое не имеет ничего общего с экзистенциалистской проблематикой. Так, личность и индивид, личность и характер, личность и существование обозначают различные аспекты анализа.

Эммануэль Мунье, как никто из тех, кого он сумел объединить вокруг себя, придал теме «личность» многоплановый характер. Но мне кажется, что нас связывает с ним нечто большее, чем многоплановая тема, а именно: редко встречающееся согласие двух тональностей мышления и жизни, одна из которых называется *силой*, если следовать христианским моралистам прошлого, или способностью *противостояния*; другая — *великодушием*, или душевной *щедротью*, которая сдерживает порывы силы с помощью милосердия и благорасположенности; именно это хрупкое сочетание «этических» и «поэтических» добродетелей сделали Эммануэля Мунье непреклонным и одновременно открытым человеком.

II. СЛОВО И ПРАКТИКА

Истина и ложь

Хотелось бы начать размышление об истине с прославления единства: истина непротиворечива, ложь многолика; истина объединяет людей, ложь их разобщает и сталкивает друг с другом. И все же так начинать нельзя: *Единое* — это весьма отдаленная награда, а сначала — уловки дьявола. Вот почему первая часть настоящего исследования¹ будет посвящена вопросу о дифференциации нашего понятия истины. Я хочу показать, что это усилие, направленное на рассмотрение различных планов, или *порядков*, истины, не является простым школьным занятием, а соответствует ее историческому движению; Возрождение было *par excellence* моментом осознания многомерного характера истины; именно в контексте исторического процесса проблема истины соприкасается с ходом нашей цивилизации и обретает свое место в социологии знания.

Однако этому процессу дифференциации противостоит другой процесс — процесс унификации, *тотализации*, которому будет посвящена вторая часть настоящего исследования. Истолкование этого процесса послужит ключом ко всему данному труду; я попытаюсь показать, что унификация истины является одновременно и целью разума и первой ошибкой, первым насилием; таким образом, мы коснемся проблемы двойного смысла, проблемы величия и виновности; именно в этом пункте ложь

¹ Эта работа первоначально представляла собой *Доклад*, подготовленный к дискуссии «Congrès Esprit» (Jouy-en-Josas, septembre 1952); мы ничего не изменили в нем, имея в виду его схематичность и односторонний характер. В нем содержался призыв к рассмотрению иных точек зрения, на который дискуссия не преминула откликнуться; мы не сочли нужным включать их в эту работу, которая, следовательно, остается открытой для дебатов и критики. С другой стороны, настоящая работа вобрала в себя две темы — вполне определенные и конкретные: «Истина и Ложь в частной жизни и в политике»; таким образом данная работа является в некотором роде введением в рассмотрение этих тем.

теснее всего соприкасается с сущностью истины. Здесь мы непосредственно подойдем к проблеме, имеющей прямое отношение к пониманию нашей цивилизации. Исторически попытка насильственным путем унифицировать истину может исходить и исходила из двух полюсов: полюса клерикального и полюса политического; точнее, из двух *возможностей* — возможности духовной и возможности временной. Я хотел бы показать, что клерикальный синтез истины лежит в сфере ответственности особой власти, которая для верующего связана с истиной откровения, а политический синтез истины повинен в извращении естественной, подлинной функции политики в нашем историческом существовании. Таким образом, я должен буду показать, как теологическая истина может воздействовать на иные виды истины, как «эсхатологически», а отнюдь не «систематически» она может унифицировать все виды истины в глазах верующего. Мне также предстоит уточнить границы философии истории, претендующей на унификацию многочисленных видов истины, подчинив их единственному «смыслу», единственной диалектике истины.

Итак, суть моего анализа будет заключаться в следующем: умножение порядков истины в истории нашей культуры — двойственный характер нашего стремления к единству, являющегося и задачей разума, и насилием — «эсхатологическая» природа теологического синтеза — всецело «вероятностный» характер любого синтеза, осуществленного философией истории.

Видимо, уже становится ясным, что в нашем анализе души неизменно сопутствует исследованию истины, подобно хитону Несса, приросшему к человеческому телу.

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ПОРЯДКОВ ИСТИНЫ

На первый взгляд нет ничего более простого, чем понятие истины: традиция определяет ее как *соответствие*, соответствие, свойственное нашей способности суждения (утверждать и отрицать), соответствие нашего дискурса реальности, далее, соответствие нас самих себе самим, соответствие между разумами. Закончим наше перечисление истинным поведением: это способ вести себя «сообразно с...», «так, как...».

Однако при ближайшем рассмотрении это определение оказывается чисто формальным, как и служащее ему опорой

понятие «реальность». Существует такой предельный случай, в котором смысл одинаково и ясен и нейтрален — это когда соответствие нашего мышления есть лишь простое повторение уже структурированного порядка, когда наши слова ничего не открывают, не вносят ничего нового, не полемизируют ни с каким высказыванием: идет дождь, белая стена; это на деле так, и все об этом знают. Но как только мы выходим за рамки таких привычных и нейтральных истин, становится очевидным, что поведение «*в зависимости от обстоятельств*» полностью связано с деятельностью, заключающейся в осмыслении факта как факта, в структурировании реальности.

Перейдем сразу же на уровень экспериментальной науки; здесь разворачивается наиболее известная, но и наиболее сложная и трудоемкая деятельность истины.

Ее способ структурирования реальности образует тип истины, по сути своей соответствующий собственно методологическому стилю. Было необходимо, чтобы сначала математические науки, стоящие спиной к наблюдаемой реальности, достигли определенной зрелости, чтобы, затем, разум дерзко посчитал, что объективным является только тот аспект реальности, который доступен математическому исчислению, и что наблюдаемые свойства всего лишь «субъективны». Это решение разума имеет свою историю (ее описал Койре): она, несомненно, начинается с Галилея. Именно это культурное событие — зарождение экспериментальной науки — дало толчок к появлению философско-теологического синтеза истины или, по меньшей мере, сделало его очевидным, поскольку, как мы увидим в дальнейшем, этот синтез всегда существовал исключительно в виде намерения или притязания.

Вправе ли мы теперь утверждать, что этот план истины смог стать единственным, имеющим отношение к истине, и что с этого момента оказалось возможным исповедовать своего рода монизм научной истины? Полученная характеристика понятия научного «факта» сообщала нам о том, что деятельность по добыванию истины — деятельность верификации, — к которой сводилась экспериментальная истина, соответствует методу, которым руководствуется эта деятельность, и выводам разума, определяющим в качестве объективного то, что поддается математической обработке. Объективное существует исключительно в инструментах, которые, как показал Дюэм, не были детекторами научных фактов и материальных образований для всей предшествующей науки, для получив-

ших подтверждение теорий. Истина, таким образом, совпадает с процессом верификации, иными словами, с инструментальными возможностями, с методологией одной данной науки (определяющей факты как физический, химический, биологический, психологический и т. п.) и с экспериментальным методом вообще.

Вот почему экспериментальная истина оставляет за своими рамками другие планы истины; можно вкратце показать, каким образом она заключает их в своего рода «круг».

Сначала экспериментальная истина предполагает то, что сама же исключает: возможность убеждения, идущего от мира, воспринимаемого человеческим сообществом. Звуки, цвета, конкретные формы, создающие наше жизненное окружение (наш *Lebenswelt*), признаны субъективными; однако если мы присутствуем в мире, то только потому, что существует воспринимаемая нами реальность. Это остается истинным для ученого не только в его внеучной жизни — для него солнце также встает, хлеб и вино имеют свой вкус, свою плотность и т. п., — но и в жизни научной: ведь создаваемые им научные объекты являются детерминантами этого, воспринятого им, мира; именно в рамках этого «мира» его исследовательская деятельность сама является внутримировой; более того, именно в этом воспринятом мире находятся культурные объекты, составляющие исследовательский мир ученого: волокна, увеличивающиеся в размере с помощью линз, колебания стрелок, следы частиц в камере Вильсона.

Включение в эксперимент того, что воспринято, нельзя осмыслить окончательно, поскольку воспринятое продолжает оставаться экзистенциальной отсылкой для научной объективности. Итак, перед нами впервые возникает раздвоение истины на объективность и воспринятое существование, причем это раздвоение сразу же возникает как взаимопроникновение, как «круг». Это важно для нашего конечного истолкования единства истинного; нельзя сводить этот «круг» к «иерархии», что более всего соответствовало бы нашему стремлению к синтезу.

Я начал с этого примера, поскольку он наиболее показателен; но вот, что более всего затрагивает наши идеи этического и культурологического содержания.

Мы сказали, что зарождение экспериментальной науки было таким же событием нашей культурной истории, как и появление литературы, теологии, политики; мы назвали лабо-

раторию со всей ее аппаратурой культурными объектами — наряду с домами, книгами, театрами, языками, обычаями. Все эти культурные объекты не только укоренены в достоверном присутствии воспринятого мира, но и являются продуктами культурной деятельности, жизни культуры, частью которой является наука в качестве — если рассматривать ее с точки зрения субъекта — определенной человеческой деятельности.

Наука с ее принципом редукции берется за изучение как объектов культуры, так и объектов восприятия. Более того, она с присущей ей объективностью принимается за изучение человека как носителя культуры; биология, психология, социология — это разделы науки о природе, в которых человек как объект науки не обладает никакими особыми привилегиями. Однако эта наука, включая в себя человека в качестве объекта, *предполагает* научную деятельность и существование человека-субъекта, носителя и творца этой деятельности; сведение человека до уровня объекта возможно только внутри культуры, которая включает его в свою целостную практику. Наука всегда была всего лишь одной из «практик», как говорил Гуссерль, «теоретической практикой», порожденной решимостью вынести за скобки чувственное, утилитарное, политическое, эстетическое, религиозное и принимать за истинное только то, что соответствует критерию научности вообще и частной методологии той или иной отдельной дисциплины.

Таким образом, перед нами новый «круг»: человек как объект науки и человек как субъект культуры. Тем самым рождается новый план истины, тот, что имеет отношение к целостности человеческой практики, к деятельности человека. Это также этический план в самом общем смысле этого слова.

Теперь нам необходимо вернуться к сложному понятию этической истины; ограничимся временно указанием на то, что в этом плане порядки истины возникают один из другого, взаимно исключая друг друга и взаимодействуя друг с другом. Таким образом, мы описали своего рода трехстороннюю диалектику между восприятием, знанием и деятельностью. Восприятие, имеющее свой горизонт мира, в определенном смысле охватывает собой знание и деятельность как самую широкую сферу нашего существования; лабораторные исследования, использование науки — в труде, в частной жизни, на войне — придают науке осязаемое присутствие, делая ее соучастницей нашей жизни и нашей смерти.

Однако научное знание, в свою очередь, всеохватно, поскольку наука — это наука обо всем, что нами воспринято, о всей нашей жизни — биологической, психологической и социальной. В этом смысле мы до такой степени пропитаны духом науки, что «почти» воспринимаем объекты, с которыми имеет дело ученый: непомерно огромное небо, колебания звука и света, гормоны.

Но можно также утверждать, что деятельность охватывает собою всё потому, что знание и даже восприятие являются деятельностью культуры.

По правде говоря, эта трехсторонняя диалектика еще более многомерна; ведь каждая позиция в некотором смысле сама себя «диалектизирует» не только тем, что ведет к появлению новых позиций, как тех, которые она поддерживает, так и тех, которые она отвергает. Утверждая, что каждая часть этой триады сама себя внутренне «диалектизирует», я хочу тем самым сказать и то, что каждая из них испытывает воздействие тенденции *самодогматизации* и тенденции *самопроблематизации*. Это наиболее утонченный способ приводить истину в движение.

Рассмотрим научную позицию, послужившую нам исходной точкой, первой отсылкой для истины. Мы сочли, что эта позиция предлагает нам единственно простой способ поведения перед лицом реальности: экспериментальный подход. Как бы не так. Экспериментальный подход во многих отношениях противоречит математическому подходу, он опровергает этот подход, вызванный к жизни неприятием реальности. Однако научная деятельность предстает перед человеком одновременно как путь к Знанию и как профессия ученого. В ходе своей истории не знаящая завершения научная деятельность дает начало труду по собиранию, систематизации (иногда зародившиеся независимо друг от друга дисциплины соединяются на основе общей методологии); эта деятельность бесконечно дробится, образуя различные дисциплины, специальности, методологические подходы. Мы верим в существование разветвленного древа науки, однако любое догматическое соединение наук опровергается несоответствиями между ними, противоречиями, делающими проблематичной саму мысль о системе наук.

И это не все. Если та или иная наука занимает исключительное место в возводимом здании истины, то это потому, что она в наших глазах является основополагающей и по ее образ-

цу строится истина. Любая истина, считаем мы, должна если и не быть научной, то, по меньшей мере, походить на науку. Эта модель истины, эта наука могла существовать столь же долго, сколь долго идеал *Epistêmê*, сложившийся под влиянием греческой геометрии, принимался без тени сомнения, как если бы он был исчерпывающим ответом на вызвавший его вопрос. Клонящаяся к закату эпоха Галилея основывается на безграничной вере во всеобщий характер математического знания, достигнутого великими александрийцами; именно на основе ясности с общепризнанным успехом осуществлялись и развивались исследования механистического типа, проникая во все сферы наблюдаемого мира.

Таким образом, неоспоримому математическому порядку неукоснительно соответствовал мир эксперимента, отвечающий математическим принципам. Чем больше научная деятельность становилась примером для любой другой деятельности (этики, права, экономики), тем менее она вызывала сомнений. И вот над этими двумя предельными вещами нависла тень сомнения: анализируя первый кризис, связанный с основоположениями науки математики, ее представители обнаруживают действия, решения, манипуляции там, где Платон видел математические сущности — разумеется, не абсолютные *во всех отношениях*, поскольку он уже различал в числах и фигурах «*êtres par position*», сущности, обладающие меньшими достоинствами, чем сущности, полученные свойственной философии диалектикой; по крайней мере, эти математические сущности могли связывать мышление и быть доступными *наблюдению*.

Мы никогда не узнаем с точностью, в какой мере наше чувство истины возникало, воспитывалось и, что уж тут говорить! — руководствовалось мыслью о том, что истина — это зрелище для нашего разума, — зрелище, которое небесный порядок разворачивает перед нашим земным взором как упорядоченную красоту, в которой воплощается математический порядок. Если для Канта этическая истина обладала каким-либо достоинством, то только в качестве практического ответа на тот порядок, который «обязывает» мышление: звездное небо над нашими головами и моральный закон в нашем сердце...

С другой стороны, со стороны исследований нашего мира, этому кризису оснований соответствовало открытие энергии, которая не только не была зрелищем, каким был небесный порядок, созерцаемый древними, а выступала чем-то вроде ре-

зультата человеческой деятельности; атомная энергия, *ответственность* за открытие которой — со всеми вытекающими отсюда преимуществами и угрозами — лежит на человеке, была как бы ответом на те действия, которыми человек создавал математические науки. Эти две деятельности постоянно вопрошают друг друга. Сразу же любая деятельность вне сферы необъяснимой математической аксиоматики и атомных изысканий в физике, любая научная деятельность, начало которой положили геометрия греков и математическая физика Галилея, представляла внушающей доверия, ясной, непротиворечивой по сравнению с последними открытиями в области математики и физики, — по отношению к впечатляющей проблематизации науки, современниками которой мы являемся.

Мы — люди, не устающие выводить следствия из греческой *Epistêmê* и вместе с тем поставившие под вопрос основания этой *Epistêmê*. С одной стороны, всё побуждает нас, преодолев презрение, закрепить за людьми науки деятельность, которая не соответствует количественной ясности, свойственной духу научности: разве не стоим мы на пороге беспрецедентного овладения тайнами жизни? разве не близки мы к тому, чтобы предвидеть, в каком направлении пойдет развитие подлинной науки о высшей психической деятельности? Более того: эти выходы науки за рамки механико-математического опыта, эта новая фаза в развитии теории обеспечиваются не только увеличением числа математических дисциплин, но и их союзом с новой символической логикой, с одной стороны, и с физической наукой, с другой. Короче говоря, на наших глазах научный разум приобретает новые масштабы по сравнению с тем, какие он имел во времена Декарта и Канта¹. И в самом деле: все это заставляет научный разум увековечивать и одновременно отвергать тот «круг», в который он заключен и внутри которого ведет спор и с перцептивным сознанием, свойственным нашему бытию-в-мире, и с этическим сознанием, свидетельствующим о нашей ответственности, — с экзистенциальной истиной и с этической истиной.

Однако именно деятельность *проблематизации* совершает встречное движение по отношению к догматическим тенденциям научного разума, включая его научный акт в контекст существования и ответственности.

¹ D. Dubarle. Le christianisme et le progrès de la science. — Esprit, sept. 1951.

И вот теперь теоретические выводы становятся по существу своему математическими, а практические решения, в том числе политические и военные, обуславливаются атомной энергией. Усвоение человечеством такого рода открытия ставит не проблемы объективности и знания, а вопрос об управлении человеческими поступками. Военные, промышленные и экономические проблемы атомной энергетики касаются не вопроса об истинности атомной теории, а самого нашего существования; они живут в воспринимаемом нами мире; они живут не в той вселенной, которую создает физик, а в мире восприятия, в котором мы *рождаемся*, живем и умираем. Именно в мире восприятия наши приборы и машины имеют этическое значение и ведут к рождению ответственности. Тем самым мы снова оказываемся на пути к «кругу». Расширяющая свою сферу научная истина, наряду с миром объектов, включает в себя человека, однако ответственность, вызываемая к жизни этой научной истиной, свидетельствует о том, что научный акт включен в совокупную деятельность обладающего ответственностью человека, в глобальный мир человеческого «пракса».

Можно сколько угодно говорить об уже свершившемся покорении жизни наукой и о будущем покорении высшей психической деятельности и человеческой социальности точным научным знанием. Это покорение более, чем любой научный прогресс, ставит человека в один ряд с вещами и растворяет его в них; однако, с другой стороны, оно более, чем любой научный прогресс, включает в себя *скрытый этический* вопрос: *что делать* нам с такого рода господством над жизнью и над человеком?

Тот факт, что нам стоит опасаться за судьбу человека, говорит о всевозможных опасностях, подстерегающих человека, — *поскольку* зарождается и развивается наука о человеке; сам этот факт свидетельствует о возможности взаимосвязанного совершенствования знания и этики. Эти опасения за человека — вызывающие у стольких наших современников страх и отчаяние — бесполезны в той мере, в какой они говорят о том, что этическая истина является ответной реакцией человека на прогресс его знания, что этическая истина является — и этим все сказано — недремлющим оком этого человека, живущего в мире своего восприятия, среди других людей.

Этот способ, каким научная истина сама себя «диалектизирует» и становится способной вступать в «круг» воспри-

ятия, знания и деятельности, мы находим в сердцевине этической истины.

Ничему другому не свойственно в такой степени догматизировать, как этическому сознанию; в то же время ничто не вызывает столько сомнений, как этическое сознание. С одной стороны, то, что составляет связность личного этического поведения, устойчивость общей традиции, требует не постоянного обновления их главных принципов, не оспаривания основополагающих ценностей, а, напротив, их сохранения в качестве обретенных убеждений, в качестве опоры, чтобы беспрепятственно и без колебаний направлять их к новым ситуациям. Таким образом *утверждается* порядок ценностей, позволяющий быстро пресекать и преодолевать последние колебания в повседневных решениях.

Именно благодаря этой отложившейся в осадок породе, основывающей наш выбор, для нас существуют этический «мир», понятия счастья и достоинства, являющиеся нашими собственно моральными ориентирами и — более того — сокровищами великих цивилизаций. Любая история, индивидуальная и коллективная, оказывается включенной в устойчивый порядок. Мы можем *опираться* на то, что находится выше нас; именно таким образом создается для нас один из двух аспектов этической истины: истинное поведение — это, в одном смысле, такое поведение, которое соотнобразуется с... которое осуществляется *в соответствии* с не вызывающим сомнения моральным порядком.

Однако достаточно лишь однажды усомниться в принятых ранее установлениях, обычаях, убеждениях, чтобы все сразу же заколебалось, чтобы обнаружилась непрочность «нравственного мира», чтобы неизбежное сомнение сотрясло фундаментальные основоположения, на которые опирается наша деятельность, и чтобы наше нравственное поведение в корне изменилось. Существует ли какая-либо обязывающая нас сила, существует ли какой-либо авторитет, умеряющий наши фантазии и пресекающий наши стремления к необоснованным действиям? Этот вопрос является обратной стороной идеи этической истины: ведь этим вопрошанием, ставящим под сомнение утвердившийся порядок, мы свидетельствуем о существовании подлинного обязательства, к которому стремимся; мы ведем себя, ориентируясь на требование более аутентичное и более изначальное, способное одновременно и руководить нами, и притягивать нас к себе. Мы не уверены в том, что

моральная истина должна в чем-то походить на эту напряженность, существующую в отношении между беспрекословным подчинением установленному, сложившемуся порядку и подчинением, полным возражений и, если так можно сказать, сомневающимся, ссылающимся на важнейшие ценности, которые всегда находятся дальше того, что стало привычным, устоявшимся.

Вероятно, мы сможем увидеть в этом взаимодействии догматизма и проблематичности, свойственном этической истине, парадоксальный принцип моральной жизни: я признаю ту или иную ценность, если только служу ей; ценность является подлинной — справедливость, правдивость и т. п. — только в ее диалектическом отношении с другой ценностью; универсальное исторично и т. п.

Здесь не место развивать теорию моральной истины; после того, как мы в общих чертах выявили взаимоотношение между тремя значительными порядками истины, следовало бы вдохнуть жизнь — или, как мы сказали, «диалектизировать» — в каждый из этих порядков, чтобы почувствовать не только то, что истина принадлежит порядкам истины, но и то, что каждый порядок подчиняется двойственному движению догматизации и проблематизации.

На этом пути наше, современное, сознание становится все более плюралистическим.

Что произойдет, если мы включим в эту тройственную схему множество других измерений, в которых будет присутствовать поведение «в соответствии с...», то есть истинное поведение?

Искусство, например, само являет истину, истину почитания и истину сомнения.

Возьмем в качестве примера архитектуру безотносительно к используемому в ней материалу: искусство камня не похоже на деревянное искусство, искусство железобетона не похоже на искусство камня; колонны отличны от того, что поддерживает своды. Воображаемое само имеет свою истину, что хорошо известно автору романов и читателю: персонаж является правдивым, если его внутренняя связность, его целостное присутствие в воображении руководит его творцом и убеждает читателя.

Однако эта истина подчинения есть вместе с тем истина вопрошания. Является ли правдивым художник, уверен-

ный только в том, что его искусству свойственна собственная мотивация, и ни в чем не следующий императивам, которые существуют вне искусства: угождать тирану, воспевать Революцию? Даже когда художник рисует современное ему общество или изображает грядущие времена, он остается правдивым, если не следует *уже* выполненному социологическому анализу и требованиям, *уже* получившим не-эстетическое воплощение. Напротив, он будет творить новое, имеющее социальное и политическое значение, если только останется верен как аналитической способности, вытекающей из подлинности его ощущений, так и уже созданным и унаследованным выразительным средствам. Здесь необходимо вернуться к тому, что мы говорили по поводу «политического синтеза правдивости»: правдивое искусство, соответствующее собственной мотивации, является вовлеченным, когда оно не стремится к вовлечению, когда оно не хочет ничего знать о принципе своего включения в цивилизацию.

Какова бы ни была эта политическая ситуация эстетической истины, она проводит в нашей культурной жизни новую разграничительную линию. Возможно чисто эстетическое существование, и все люди — на стороне такого рода приключения; чем было бы для нас волнующее зрелище мира нашего восприятия, лежащего в основе нашего существования, если бы художник не заставлял нас без конца радоваться ему, даже если он сторонник абстрактного искусства? Сохраняя цвет, звук, остроту слова, художник, сам того не ведая, возрождает самую древнюю истину нашего мира, нашей жизни, которую скрывает ученый; создавая образы и мифы, художник истолковывает мир и непрерывно подвергает эстетическому суду наше существование, даже если при этом он не морализирует; особенно если он не морализирует. *Poetry is a criticism of life...*

Таким образом, в «круге» все порядки истины постоянно оспаривают и поддерживают друг друга.

Стоит ли обратиться еще к одному измерению, существующему в зашифрованном и сверхзашифрованном послании нашей культурной истории: к *критическому* измерению, к тому, что было открыто нашей западной философией — сократизмом, картезианством и кантианством, — поставившей предварительный вопрос: как возможно, чтобы существовал «смысл» — смысл для меня и смысл «в себе»? Западная философия включила в сферу истины одновременно разрушитель-

ную и конструктивную способность *вопрошания*, изменившую саму проблему истины, которую частные дисциплины понимали как проблему внешнего соответствия и внутренней связности. Здесь по существу речь идет о проблеме *обоснования*. Она также входит в нашу культурную традицию. По мере того, как науки отделялись от философии, понимаемой в качестве универсальной Науки, философия все более и более превращалась в вопрошание о границах и обосновании любой науки. Тем самым она привела к рождению истории второго уровня — истории той философской субъективности, которая высказывает сомнение и вопрошает по поводу обоснования. И эта история вовсе не бесполезна, поскольку критика жизни уже есть новая жизнь, новый тип человеческих отношений: тип философской жизни; эта история, которая получает отражение в науках, праве, этике — и, как мы увидим далее — в теологии, прокладывает себе путь через разрывы, через империи и войны, то погружаясь в глубокое молчание, то внезапно заявляя о себе новыми свершениями.

ЕДИНСТВО КАК ЗАДАЧА И КАК ОШИБКА КЛЕРИКАЛЬНОГО СИНТЕЗА

Теперь мы подошли к критическому пункту всего нашего исследования. Культурное развитие, которое имеет своим истоком греческое мышление, является процессом плюрализации человеческого существования, обретшего способность к бесчисленному множеству вариаций.

И тем не менее мы обречены на единство. Мы хотим, чтобы истина была едина не только в своем формальном определении, но и в своих творениях. Мы хотим, чтобы существовал тотальный смысл, который был бы чем-то вроде знакового образа, тотализующего всю нашу культурную деятельность. Что означает это желание по отношению к единству истины?

Я думаю, что это желание двойственно. С одной стороны, оно представляет собой требование, то есть подлинную задачу: абсолютный плюрализм немыслим. Именно глубокое значение «разума» в кантовском его понимании отличает его от мыслительной деятельности: мыслительная деятельность направлена на объекты, она воплощается в результатах мышления, она изначально рассредоточена; разум же — это высшая цель, преследующая объединение различных типов мышле-

ния, мышления и деятельности, добродетели и счастья, сплочение людей.

Единство, будучи задачей разума, является также и задачей чувства; под чувством я понимаю состояние безотчетного «пред-обладания», касающегося способа желать, печалиться и радоваться, стремиться к единству — утраченному или предполагаемому; единство желанно. Мы безотчетно представляем себе, что радость, получаемая от занятий математикой, должна быть *такой же*, что и радость, получаемая от занятий искусством или испытываемая в дружбе; всякий раз как мы ощущаем глубинную связь, существующую между различными видами реальности, точками зрения или не похожими друг на друга людьми, мы бываем счастливы; счастье, испытываемое перед лицом единства, свидетельствует о *Жизни*, которая более глубинна, нежели различные явления нашей культуры. Разумеется, Жизнь в конечном счете должна означать единство, как если бы сначала существовала некая инстинктивная жизнь, нерасчлененная жизнь-желание, а затем произошел культурный взрыв, появилось существование со всем своим разнообразием истин, и по ту сторону от них вырисовывается другое единство, которое станет Разумом и Жизнью.

Каково бы ни было это желание единства¹, оно от начала и до конца говорит о единстве истин. Но как только требование единой и неделимой истины зарождается в истории в качестве задачи цивилизации, оно сразу же становится симптомом насилия; ведь мы всегда слишком рано хотим сделать крутой поворот. *Достигнутое* единство истинного как раз и есть изначальная ложь.

И тем не менее эта виновность, связанная с единством истины, — эта ложь относительно *конкретной* истины — возникает всякий раз, когда задача единения соответствует социологическому феномену *власти*. Не то чтобы власть была в принципе порочной; она, напротив, является незаменимой функцией. Может быть, и нелепо, чтобы управление людьми, во всех возможных формах, сводилось к управлению вещами. Всегда будут существовать ситуации, когда один человек руководит другим человеком, даже если он является его уполномоченным. Власть не виновна сама по себе. Однако она является поводом для одержимости властью. Именно упиваясь властью, некоторые люди выполняют функцию объедине-

ния. Именно таким образом насилие выступает в роли конечного назначения разума и самых стойких ожиданий чувства. Прекрасный пример двойственности, когда грехопадение по привычке неотступно следует за величием...

Исторически первое проявление этой насильственной унификации истины — по меньшей мере то, которое мы рассматриваем, поскольку невозможно здесь полностью исчерпать проблему власти — связано с теологией, с ее авторитетом, правом церкви на истину (я буду впредь употреблять слово «клерикальный» в уничижительном смысле в противоположность слову «экклесиастический»).

Теперь я буду вести рассуждение в христианской перспективе, скорее — в теологической и экклесиастической перспективе, и я должен сказать, что если моя позиция будет в значительной степени носить «реформаторский» оттенок, то я надеюсь, что она, за исключением некоторых частных, не придет в противоречие с точкой зрения моих друзей-католиков.

Для христианина теология включает в сферу своей культуры такое измерение истины, которое необходимо привести в соответствие с предшествующими характеристиками. Однако теология сама по себе не является простой реальностью: с точки зрения нашего понимания истины теология сама является собой несколько планов истины. Наряду с тем, что она обладает тенденцией к насилию, о котором мы будем говорить, она — реальность подчиненная, зависимая; ее горизонтом является Истина, которая *есть* и которая *обнаруживает себя* в качестве Личности. Именно таким образом она *подает себя*, и социолог-агностик может изучать ее по меньшей мере феноменологически, так, как она себя подает. Эта Истина во все не является теологией, она господствует в теологии, однако теология не имеет к ней прямого доступа; эта Истина, сама себя обнаруживающая, доходит до нас через вереницу свидетелей и свидетельств. К существующей истине примыкает истина как свидетельство о ней: указующий перст; первичное свидетельство — это Священное писание; его истине подчиняется и ею меряет себя проповедная истина, которая в акте богослужения передает современному обществу первичное свидетельствование и истолковывает его. Таким образом, если и существует проповедная истина, то только как следование, как свидетельствование об Истине-личности. Но поскольку проповедь всегда вершится в настоящем, в современности,

¹ См. в конце этой главы: Об обете единства и его задачах.

она представляет диалектические свойства общечеловеческой истины. Пребывая между двумя роковыми полюсами: изжившим себя повторением и полным риска приспособлением Слова к текущим потребностям сообщества верующих, — она сама пронизывается диалектикой; эта проповедная истина всегда ищет творческой верности.

К этой истине, всегда пребывающей в поиске, примыкает вероятная истина теологии и деятельность «доктора», который обосновывает эту вероятную истину. Таким образом, теология по необходимости является феноменом культуры, взаимодействующим с культурной жизнью отдельного народа или цивилизации в целом.

Теология, действительно, является усилием, направленным на *понимание*: речь идет вовсе не о том, что она хотела бы придать Откровению вероятный характер; теология прежде всего — это критика проповеди, содержание которой она оценивает, соотнося его со Словом Божиим; она судит о проповеди, однако эта критическая функция подразумевает деятельность тотализации; для теологии понимать значит понимать отдельные моменты Откровения в их совокупности. Понимать — это всегда схватывать тотальность; в то время как темы проповеди на протяжении литургического года следуют одна за другой, теология стремится соединить их вместе. Тем самым она выступает как культурная реальность, сопоставимая с другими явлениями культуры; она стремится к связности, сцепленности, упорядочению — к упорядочению жизненно важных для верующего тем (греховность, праведничество, освящение, надежда), к связности жизненно важных тем и абсолютных событий (Воплощение, Крест, Воскресение, Второе пришествие Христа) — короче говоря, к соответствию между тотальностью опыта и тотальностью события. Пронизанное диалектикой, содержащее в себе антитезы, это упорядочение — касающееся воплощения и искупления, индивидуального обращения и совместной жизни людей, жизни земной и жизни вечной, исторической деятельности и конечных целей — является способом понимания, и как таковое оно пользуется языком, понятийным аппаратом философии, права, социальной жизни, — следовательно, взаимодействует с культурой в целом.

Теология взаимодействует с культурой, не только *включая в себя* элементы культуры, но и функционально противостоя этой иной попытке постижения совокупного характера

нашего существования, каковой является философия. Теологическая истина формулируется, опираясь на следующую полярность: проповедь может быть безразличной по отношению к философии, но теология не может не соотносить себя с философией; и эта соотнесенность не может не быть постоянно возобновляющимся противостоянием, по крайней мере в методологическом плане. В самом деле, если теологическое понимание является критикой проповеди и если в качестве таковой она всегда соотносит себя с сообществом верующих, то философия является критикой мыслительной деятельности и знания. Ее горизонтом является идеал рационального знания, точнее, современная наука, поскольку именно она формирует в данный момент структуру мыслительной деятельности. Жажда универсального познания с необходимостью сопряжена с желанием теологии понимать, опираясь на абсолютные события и на опыт, обращенный к этим абсолютным событиям. Эта полярность обретает диалектическое содержание перед лицом перипетий авторитета и насилия, о чем теперь и пойдет речь.

Теология взаимодействует с культурой не только благодаря свойственному ей способу понимания, но и благодаря своему авторитету. Авторитет не является в ней неким случайным социальным привеском; он — фундаментальный аспект Откровения и истины, которую за ним признает верующий. События Откровения способны изменить *мою* жизнь; они же в равной мере являются творцами нового совместного существования людей; в этом отношении они руководят *моей* жизнью и *нашим* сообществом. Слово Божие, благодаря своему смыслу, является авторитетом для меня и для нас. Авторитет — фундаментальное явление религиозной сферы: Бог хочет что-то для меня и для нас. Как показал Кюльман (Cullmann), именно первый смысл термина *dogma*, более радикальный и более широкий, чем термин *doctrina*, выявляет здесь теоретический характер: *dogma* — это возникающий передо мной — благодаря абсолютному событию — порядок, и *dogma*, как таковая, потенциально нацелена на создание *doctrina*. Именно благодаря такому положению дел Истина обладает авторитетом; здесь вырисовывается такая последовательность: авторитет Слова, авторитет письменного свидетельствования, авторитет достоверной проповеди, авторитет теологии.

Колоссальная, чрезвычайно важная задача «авторитетов» христианского сообщества — проводить в жизнь авторитет

Слова! Ведь здесь скорее устанавливается и поддерживается авторитет власти человека над человеком — авторитет священников, руководства Церкви, — нежели авторитет Слова Божия. Двойственность особой социологической власти и авторитета Истины существует в самой двойственности церковной реальности.

Эта двойственность является специфической ловушкой для клерикальной одержимости. Существует клерикальный «*pathos*», являющийся вместе с тем и *rabies theologica*, теологическим рвением, и одержимостью властью, зачастую совпадающий с ограниченным и деспотичным духом старческого сознания. За этой страстью, особенно коварной, если она мыслит себя служительницей истины, как тень следует история церкви, история конкретных церквей.

Именно исходя из этой фундаментальной позиции клерикального авторитета следует понимать постоянно возобновляющуюся претензию церквей объединить все аспекты истины в *актуальной* системе, которая одновременно была бы и *doctrina*, и цивилизацией. То, что в Средние века попытались связать Слово с системой мира, астрономией, физикой, социальным устройством, не было исторической случайностью. Эта попытка имела свои корни в намеренном изменении церковного авторитета, превратившегося в клерикальную власть. Сама идея христианства подвергнется переосмыслению, исходя из критики непреклонной тяги к единству. Это грандиозное предприятие выражало одновременно величие человека, стремящегося к единству, и вину клерикального насилия.

Именно здесь ложь наиболее тесно соприкасается с истиной: надо было подвергнуть толкованию ложь, присутствующую в клерикальных доводах; сколько потребовалось уловок, чтобы остаться «правильным», как если бы ничто не походило на правду более, чем следование лжи. Тот, кто вносит новшества в астрономию или в физику, будет пытаться скрыть от других, то есть от самого себя, крушение клерикального синтеза, вытекающее из его открытия. Эпоха этих интриг, этих сделок, этого умения говорить, не произнося ни слова, позволять желать и тут же запрещать вовсе не ушла в прошлое; сегодня космология, вероятно, не ставит подобных проблем — по крайней мере в понятиях Возрождения, — однако еще вчера биология, а сегодня и завтра науки о человеке создавали и будут создавать того же плана альтернативу, которая едва не стоила жизни Галилею. Клерикальная одержи-

мость способна вывести на свет все основные виды лжи, которые заново изобретет политический тоталитаризм: начиная с банальной лжи, неискренности, хитрости и кончая искусством внушения, являющимся сутью пропаганды и состоящим в умении нивелировать верования, привычки, понятия, представления массы индивидов; пропаганда шлифует их, притупляет и делает неприступными для подрывной деятельности рефлексии и критики. В свою очередь, эта активная ложь клерикальной пропаганды, которая зачастую забывает о цели собственных махинаций, служит прикрытием для «самых коварных домашних животных», для надувательства и самообмана, превращающихся в веру.

Мне кажется, что дробление истины, которое мы признали главной заслугой Возрождения, приобретает абсолютно новый смысл: мы представили его как процесс методологической дифференциации; этот процесс можно истолковать в свете наших представлений о клерикальном синтезе.

1. Думается, что это дробление истины с самого начала было по своей сути распадом клерикального единства истины.

2. Особым моментом этого распада явилась автономия науки: в этом отношении случай Галилея имеет символическое значение: «А все-таки она вертится...»; это предприятие не было исторически случайным; оно выражало постоянно существующую драму: драму, разыгравшуюся между авторитетной истиной Откровения и ничем не скованной истиной знания. Однако автономия науки, в свою очередь, всегда рискует обернуться новым догматизмом, претенциозной самодостаточностью, что представляет собой «*pathos*» науки, сравнимый с «*pathos*» теолога.

3. Если наука является местом раскола, то философия, с ее способностью бесконечного вопрошания, является нервом протеста. Именно сюда направлена наша рефлексия относительно полярности философии и теологии; но необходимо также, чтобы они дополняли друг друга: ведь методологическая полярность двух способов понимания, мышления, опирающихся на тотальность, удваивается с помощью полярности, отмеченной страстью, чувством вины. Ведь наряду с теологическим «*pathos*» существует «*pathos*» философский; наряду с «*pathos*» авторитета — «*pathos*» свободы, «*pathos*» вызова; и философ не принимает этого без колебания; обезумевшая свобода не допускает авторитета Слова и, «выплескивая» ребенка вместе с водой», наряду с клерикальным изгоняет и цер-

ковное, наряду с клерикальным повиновением отвергает «повиновение вере», о котором говорит св. Павел. Таким образом, теология и философия с одержимостью противостоят друг другу на протяжении всей истории Запада; философ изобличает инквизицию и встает на сторону Галилея, против клерикального насилия; теолог изобличает *hybris* великих философских систем, особенно если эти системы включают в себя суждения о Боге. Философ и теолог, каждый по-своему, говорят нечто существенное: один — об отважном поиске истины, другой — о повиновении Истине; но, по-видимому, и невозможно, чтобы каждый из них утешался бы тем, что автоматически провозглашал ту истину, которую ему диктует разум. Вероятно, невозможно, чтобы теолог без смешанного чувства горького удовлетворения произносил такие ужасные слова: «Я истребил бы мудрость мудрецов, я уничтожил бы разум разумных людей». По-видимому, невозможно, чтобы философ мог без чувства гордости следовать притягательной и вместе с тем опасной свободе сократовского сомнения...

4. Для христианина отказ от насильственного единства истины является благом. С одной стороны, он свидетельствует об осознании всех возможностей истины, о масштабности человека. С другой стороны, он означает очищение истины Слова; Слово о творении и о новом творении не принадлежит ни языку науки, ни космогонии, ни эстетике, ни даже этике. Оно — другого порядка. В нашем наполненном страстью бытии это разграничение может пониматься исключительно как раскол, как жестокое разочарование, поскольку разрыв признается единственным шансом на соединение. В этот трудный процесс все еще вовлечены науки о человеке, история и социальные науки, психология и политика.

Что же в таком случае для христианина означает единство истины? Эсхатологическое представление, представление о «последнем дне». «Возвращение всего к Христу», согласно посланию к Колоссянам, означает одновременно, что единство «станет явным лишь в последний день» и что единство не подвластно истории. Пребывая в ожидании, мы не *знаем* всего значения того, что одновременно существуют и математическая истина, и Его Истина; более того, порой мы ощущаем звучание неких бесценных призывов, которые, как «вклад Духа», появляются по ту сторону любых насильственных синтезов и культурных разрывов, о которых говорит клерикальное единство.

Вот почему идея «интегрального гуманизма», в котором гармонично соединялись бы все планы истины, является всего лишь благом пожеланием. Конечный смысл опасной одиссеи человека и создаваемых им ценностей всегда будет *двойственным*: время — это время от истока, время различения и время претерпевания.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ ИСТИНЫ

Только что сказанное о «клерикальном синтезе» облегчает задачу осмысления второй попытки унификации истины — *политическим* сознанием.

Здесь мы сталкиваемся с новым комплексом проблем: в самом деле, фундаментальное назначение политики и ее потенциал заключаются в объединении интересов и устремлений человеческого существования; именно в политической власти лежат начало и судьба гео-исторических общностей: город, нация, группа народов. Для каждого из нас жизнь в государстве не является просто одной из сфер нашего существования: в государстве происходит нечто такое, что имеет непосредственное отношение к труду и досугу, благосостоянию и воспитанию, технике и искусству, в конечном счете — к жизни и смерти, как об этом дают знать войны. Именно поэтому жизнь в государстве выступает в качестве целостности, включающей в себя обычаи, науку и искусство. Это подтверждается тем очевидным фактом, что наука, искусство, обычаи являются реальностями, имеющими «публичный» характер; Государство как главнейшая «публичная» воля несет минимальную ответственность за эти общие интересы; это верно по отношению даже к самому либеральному Государству. Итак, перед нами явное переименование политики и различных порядков истины. В конечном счете, не существует политически нейтральных проблем, проблем, которые не оказывали бы воздействия на жизнь Государства.

Я умышленно использую гегелевскую терминологию, чтобы в общих чертах обрисовать вторжение политики в сферу истины. Разумеется, Государство является одной из точек, где переплетаются различные нити, которые мы с готовностью распутали в первой части нашего исследования.

Однако формирование политического сознания, особенно начиная с Французской революции, приходится на то время,

когда взаимодействие планов существования и истины достигает особого накала и когда дехристианизация нашего общества обесценивает теологическую функцию объединения: в период заката Возрождения наследие клерикального насилия остается ничейным.

Каким образом Государство может осуществлять функцию гегемона, особенно в области научных исследований, эстетической жизни и даже в сфере морали? Церковь осуществляет эту функцию через свое учение, через учение, обладающее авторитетом, — через богословие. Эта — с точки зрения социологии знания — посредническая функция между властью Государства и различными сферами исследований, посвященных человеку, в последнее столетие осуществляется философией истории.

Не все концепции философии истории на деле способны выполнять эту функцию; насилие может проникать в них только при двух условиях. Прежде всего необходимо, чтобы философия истории понимала себя как поиск смыслового *единства*; однако это свойственно далеко не всем концепциям философии истории. Зато как только философ истории рассматривает в перспективе все планы истины, все виды культурной деятельности в их отношении к руководящему мотиву истории, он, если иметь в виду разнообразные тенденции, существующие в истории, начинает осуществлять скрытое насилие, даже если намеревается всего лишь познавать, а не переделывать историю. Он говорит: «Истина одна и таковой останется: все противоречия придут к разрешению в более высоком синтезе»; и он уже больше не понимает того, что оказывается вне его построений, он тотчас же это вычеркивает, мысленно уничтожает.

Второе условие, ведущее к реальному насилию в философии истории, заключается в отождествлении единого закона созидания (является ли он законом диалектики или нет) с социальной силой, с «историческим человеком». Тирания фашизма — самая дикая, поскольку его исторический человек был ограничен рамками одного народа, одной расы, а его философия истории была сугубо провинциальной, и у нее не было шансов распространиться на все человечество иначе, как подчинив его высшей расе. Вот почему тоталитаризм осуществлялся в нем в виде государства как такового. Случай с марксизмом значительно сложнее. Во многих отношениях марксизм — это по существу философия истории: он не только

формулирует диалектику взаимодействия социальных сил, называя это историческим материализмом, но и видит в пролетариате реальность одновременно универсальную и конкретную, которая в настоящее время подавлена, а завтра превратится в единство истории. Тем самым пролетарская перспектива содержит в себе одновременно теоретическое значение истории и практическую задачу истории, принцип объяснения и направление деятельности. Пролетарский универсализм, если сравнивать его с фашистским провинциализмом, имеет по существу освободительный характер. Однако захват власти представителями диалектики в одной части земли обернулся авторитаризмом, который, собственно, и предусматривался философией истории, претендующей на монопольное отражение общих чаяний.

Таково государство, считающее себя одновременно ничем не приметным инструментом и высокомерным толкователем философии истории. Все планы, все гипотезы, даже если они отмечены духом научности, отныне управляются, ориентируются и корректируются этим Государством: не существует более ни автономных истин, ни научной «объективности»; либеральная эпоха, начало которой положило Возрождение, завершилась. Теперь понятно, почему дебаты в области биологии или лингвистики могут проходить под политическими лозунгами.

Итак, универсалистская доктрина, если рассматривать ее сквозь призму авторитета и власти, может, как и расистская доктрина, превращаться в тиранию, если она таким же образом понимает задачу унификации. Точно так же, хотя и менее прямолинейно, *american way of life*, не позволяющий судить себя с позиций всемирной истории и кичащийся своим здравомыслием, вполне способен принять нацистское наследие, как и «демократический централизм»; как только пытаются раньше времени синтезировать планы существования и истины, мы становимся свидетелями заурядного повторения тех же самых процессов.

Я не думаю, что можно понять социологический смысл появления философских концепций истории без предварительного изучения процесса распространения культуры, которая оказывает им сопротивление. Тем более я не думаю, что этот смысл можно понять без предварительного осознания исторической роли клерикального синтеза. Философия истории является нервом политического синтеза, *так же как* теология

была нервом клерикального синтеза. Функциональное сходство между интегративными функциями философии истории и средневекового богословия поразительно. Философия истории — будь она диалектической или нет — содержит в себе и реальные задачи, и просчеты. С одной стороны, философия истории является одним из конкретных проявлений воли к единству, в формировании которой, как мы показали, принимают участие разум и чувства; с другой стороны, философия истории свидетельствует о существовании изначального насилия, которое извращает всякую претензию на «системность».

Величие и виновность политического единства истины...

Этот функциональный параллелизм, или, точнее, схожесть между клерикальным и политическим единствами истины, между инструментами, или органами, единства, между теологией и философией истории, оборачивается странной схожестью там, где речь идет о лжи. Клерикальные и политические истоки лжи удивительно родственны друг другу: ловкое повиновение и коварное непослушание; умелая пропаганда, дерзкая в своих руках все нити человеческой психологии; цензура инакомыслия и арест, налагаемый на книги и фильмы; искусство «убеждения» в том, что все аспекты цивилизации можно свести к недоступной внешней критике ментальности; ложное толкование сократовского сомнения, превращение его в самокритику, направленную исключительно на восстановление пошатнувшихся устоев.

Не без основания будут твердить о том, что философия истории и, в частности, марксистская философия истории является единственным средством наведения порядка там, где слишком сильно давление прошлого, и — особенно — проведения в жизнь разумной политики, способной объединить интересы пролетариата и людей цветной расы, разработки на длительный срок политики всемирного масштаба; короче говоря, о том, что марксистский универсализм, преимущественно и по самой своей сути, способен преодолеть романтическое насилие, свойственное «Фюреру» и «Дуче».

Это в самом деле так, но и здесь существуют свои проблемы. И в этом отношении наша критика теологического синтеза истины не преследовала одно лишь голое отрицание. В ходе ее мы подчеркивали *эсхатологический* характер единства. Теперь следует акцентировать плодотворность философии истории вообще и марксистской диалектики в частности как *ра-*

бочих гипотез, то есть одновременно и как исследовательских *методов*, и как *возможного* руководства для политиков.

Мы стремимся к порядку, мы нуждаемся в порядке: в сплетении исторических событий любая гипотеза оправдывает себя благодаря двоякой способности — способности открывать новое и способности разъяснять. С этой точки зрения социально-экономическая схема имеет очевидное превосходство по сравнению с произвольным повествованием о битвах, о преемственности и распрах, имевших место в прошлой истории, — истории династий и войн; особое значение принадлежит марксистской интерпретации, этой «великой гипотезе», плодотворной в политическом отношении, нацеленной не только на истолкование освободительного движения пролетариата и людей цветной расы, но и на руководство ими. Однако история значительно богаче; она допускает и другие принципы истолкования, и нам необходимо уметь *ограничивать радиус действия* тех или иных подходов, что позволяет избежать фанатизма, сопутствующего любому скороспелому единству.

Это *ограничение радиуса действия*, проповедуемое другими значительными гипотезами, как мне представляется, играет ту же роль, что и эсхатологическая идея для клерикализма. Оно отвечает тому, что от него ждут. Не пытаюсь анализировать другие рабочие гипотезы, я хотел бы показать, при каких принципиальных условиях возможен плюрализм систем интерпретации. С этой целью я введу плюрализм в само поступательное развитие истории. История, которую мы описываем, ретроспективная история (*die Historie*), возможна благодаря истории, которая сама себя осуществляет (*die Geschichte*). Если существует несколько возможных прочтений истории, то это, вероятно, потому, что существует, если так можно сказать, несколько переплетающихся друг с другом движений «историзации».

Мы имеем одновременно несколько историй, периоды, кризисы, застойные моменты которых не совпадают по времени. Мы последовательно выстраиваем и возобновляем несколько историй, то включаясь в них, то выключаясь из них, и в этом похожи на шахматиста, играющего сразу на нескольких досках — то на одной, то на другой.

Если бы мне потребовалось и дальше разоблачать эту главную иллюзию относительно единства истории, то я без колебаний сказал бы, что история несет в себе и другую иллюзию, связанную с текущим моментом. Мы считаем, что существует

непрерывная траектория, единственная длительность, которая синхронизирует историю, — длительность двух градусов, о которых говорил св. Августин, или историю наук и империй, историю философии или историю искусства.

В действительности мы опираемся на интуицию механической модели неизменного и постоянного движения, которому подчиняются все виды длительности. Таким образом, мы хотим, чтобы любые события в любой истории совершались в едином потоке — непрерывном и постоянно пребывающем в движении, — который был бы течением времени.

Я сомневаюсь в том, что учение Башляра о временных напластованиях¹, перенесенное в философию истории, произвело бы там ужасающее опустошение и в корне подорвало бы постулат о единстве хода истории. Великая «симфония истории», о которой говорил св. Августин и о которой недавно рассуждал Марру, включает в себя многочисленные направления, каждому из которых свойственно особым образом возникать и существовать во времени и делать несвоевременными все глобальные прочтения истории.

Таким образом, существует история наук, которая структурирует время открытий, переступая через огромные лакуны и непрерывно нанизывая находки одну на другую; эти открытия, отделенные от их авторов, накапливаются, соединяясь в единую историю знания, которая пронизывает все социально-экономические отношения и империи с их диалектикой, с их взлетами и падениями. Можно столь же успешно написать и другие истории, обладающие только им свойственными типами внутренней связи.

Технические открытия довольно схожи между собой по способу соединения, накопления и существования во времени. Так складывается время прогресса, которое ни в коей мере не является единственным осевым временем нашего существования, но которое, как стрела, пронзает все истории; в этом времени ничто не утрачивается, все накапливается: порох, изобретенный китайцами, семитское писание, паровая машина англичан и т. п. Все истории, подчиненные этому кумулятивному принципу — история научных открытий, история технических изобретений и орудий труда, история производства материальных благ и история войн, — все эти истории без труда нанизываются на одну и ту же ось длительности, которую мы без большого

¹ *Dialectique de la Durée.*

ущерба путаем с механическим временем, подчиняющимся движению небесных светил. В этом — причина иллюзии; специфически исторический ритм, в пагубном сговоре с механическим временем, дает в наше распоряжение даты, то есть время совпадений и время встреч, — вот они тактовые черты симфонической партитуры.

Однако образуются и другие исторические ритмы, которые не совпадают с траекторией прогресса наук и техники. Появляются и укрепляются циклы цивилизаций, рождаются и набирают силу другие возможности; время требует здесь иных понятий, отличных от понятий «отложение в осадок» и «прогресс»: кризис, апогей, ренессанс, преемственность, революция; время разгильдяев и время волевых людей (в определенном смысле это время скорее напоминает периодичность явлений микрофизики, чем линейное время кинематики и теоретической механики).

Более того, новая цивилизация не подчиняется всецело одному и тому же ритму: она не идет вперед сразу по всем направлениям и не загнивает сразу во всех отношениях. В ней существует несколько линий, по которым можно двигаться вперед. Волна не может в одно и то же время и накатывать на все пляжи, и отступать. Так, кризисы в социальной и культурной жизни имеют собственную мотивацию и разрешаются присущим ей способом; например, кризис математики в эпоху пифагорейства был в значительной мере автономным, он не зависел от истории в целом; он стал следствием внутренних трудностей самой математики: вызванный сугубо внутренними причинами развития этой науки, он получил и сугубо математическое разрешение.

История музыки приводит к подобным же выводам, хотя и более сложного характера; в определенном смысле музыку можно считать относительно самостоятельной последовательностью стадий, обусловленной техникой музыкального письма; однако развитие музыки выражает также соответствующий уровень развития других видов искусства и человеческой чувственности в целом, свидетельствует об ожиданиях публики, о руководстве со стороны меценатов и государства. История музыки складывается как следствие собственной техники и своей, в некотором отношении долгосрочной, мотивации, но вместе с тем и как серия всплесков новаторства, характерных для великих творений, и как явление эпохи, имеющее свои особые связи с другими феноменами культуры и жизни.

Таким образом, история, с одной стороны, идет в ногу с прогрессом материального и духовного производства общества, а с другой — располагает большим числом возможностей для обретения многоплановости; история делится не только на последовательные периоды (что уже ставит огромное число проблем), но также и на проходящие вдоль нее направления, которые иным образом связаны между собой и требуют иного временного осмысления. В таком случае идея «интегральной истории» становится предельной идеей; диалектика упрощается, ограничиваясь непосредственным следованием прямолинейной мотивации, свойственной каждой серии, и поперечными переходами от одной серии к другой. Было бы важно научиться воспринимать одновременно разнообразные горизонтальные мелодические линии и гармонию вертикальных аккордов. Все ведет нас к признанию *кругового характера* самых очевидных диалектик, какие мы только в состоянии постичь. Например: прогресс в сфере техники и средств производства в определенной мере оказывает воздействие на весь социальный процесс и вместе с ним на идеологические надстройки; развитие техники, в свою очередь, зависит от науки и особенно от математических наук, которые расцвели под солнцем великих метафизик пифагореизма, платонизма и возрожденческого неоплатонизма — без этих идеалистических метафизик была бы немыслима сама идея математизации природы.

Диалектика, претендующая на исключительность и на особый, ей одной принадлежащий смысл, отличается «наивностью». Мы можем написать множество историй: историю техники и труда, историю классов и цивилизаций, историю права, политической власти, историю идей, — не принимая во внимание историю вопрошания истории, предпринятого лично Сократом, Декартом, Кантом, то есть историю второго уровня, историю философской рефлексии.

Для того чтобы приступить к внутренней критике всех попыток разрешения проблемы единства разнообразных порядков истины, опираясь на историю, необходимо, я думаю, продвигаться к истокам данной проблемы. История, как и истина, становится плюралистичной, и важно не забывать об этом, борясь против всяческих оправданий жажды власти с помощью догматической философии истории.

В заключение я хотел бы подчеркнуть значение этих рассуждений для обнаружения лжи в современном мире.

Коль скоро мы остановили наше внимание на банальном плане истины — на обычном произнесении привычных предложений (типа: идет дождь), то проблема лжи касается только *говорения* (я лгу, когда говорю о том, о чем я знаю или во что я верю, что это не правда; я не говорю о том, что то, что я знаю или во что верю, является правдой). Эта ложь, предполагающая известную истину, имеет своей противоположностью правдивость, в то время как противоположностью истины является заблуждение. В таком случае две пары противоположностей: ложь — правдивость, истина — заблуждение, — кажется, не имеют никакого отношения друг к другу.

Однако по мере того, как мы поднимаемся к истинам, необходимо формировать истину в сфере *произведений*, главным образом произведений, имеющих отношение к цивилизации в целом. Тогда ложь может непосредственно касаться истомой нами истины; действительно, «утаиваемая» ложь — это не та ложь, что касается высказывания известной истины, а та, что искажает поиск истины. Мне кажется, что здесь мы подошли к той точке, где дух лжи — а он предшествует конкретным проявлениям лжи — наиболее тесно соприкасается с духом истины, который сам предшествует сформулированным истинам; эта точка, где вопрос об истине перерастает в проблему целостного единства истины и планов истины. Дух лжи самой своей сутью, то есть своим требованием единства, искажает поиск истины; *ложен сам шаг от тотального к тоталитарному*. Это соскальзывание исторически происходит тогда, когда в дело вклинивается социологическая *власть*, и ей удается более или менее полностью перегруппировать все порядки истины и заставить людей склониться перед насилием со стороны единства. Эта власть имеет два типичных облика: клерикальная власть и политическая власть. На деле бывает так, что та и другая совершают подлинную перегруппировку; религиозная и политическая целостности суть две реальные формы тотализации нашего существования; вот почему они являются двумя самыми значительными соблазнами для духа лжи, для ниспадения из тотального в тоталитарное; власть — и особенно клерикальная и политическая — это возможность грехопадения и вины.

Из этих замечаний относительно взаимосвязи между тотальностью, ложью и властью вытекает, что перед духом стоят следующие проблемы:

1. На уровне конкретной жизни цивилизации дух истины — это уважение сложности порядков истины, это признание разнообразия. Я даже скажу, что там, где мы преждевременно устанавливаем *иерархии*, он умеет различать между этими порядками истины *круговое движение*. (Я указал на одно из них, совершаемое между миром как горизонтом моего существования, научной объективацией природы и моральной, эстетической, практической и тому подобными оценками моей жизни в культуре.) «Круг» — это образ поражения преждевременно образованного единства.

2. Самостоятельность научного поиска в обществе является одним из критериев духа истины. Человек избежал риска объективации и объективности; его жизнь — это приключение, которое, как таковое, не может быть ограничено; оно может быть ограничено только как один из аспектов тотального «праксиса» — как теоретический «праксис». Вот почему дух истины, опираясь на научную объективность, не сможет служить делу дегуманизации человека; тиран тоже говорит на этом языке.

3. Другой критерий духа истины — это нетерпимость искусства и литературы по отношению к клерикальной и политической апологетике: не следует приписывать искусству способность непосредственного воздействия; если мы ждем от него утилитарной, конструктивной пользы, мы открываем двери лжи. Художник тем полнее будет служить обществу — вне всякой коммерции, — если он сначала озаботится тем, чтобы понять внутренний смысл своего искусства и выразить его наиболее соответствующим ему способом; так, «вовлеченная» литература, вероятно, способна выразить лишь то, чем чаще всего руководствуется современное сознание, «не-вовлеченная» литература, как представляется, в состоянии подойти вплотную к той сфере, где наши чувства и ожидания устремлены в будущее. Короче говоря, художник и ученый, чтобы достичь истины во вверенной им области, никогда не будут бездумно следовать сократовской критике полезности.

4. Рефлексия по поводу связи между тоталитарной властью и ложью должна послужить позитивной критике политического сознания. Имея в виду предмет нашего анализа, следует подчеркнуть два важных аспекта этой критики: необходимо разоблачать как ложную идею признание политики *наукой*. Политика, этот существеннейший феномен, принадлежит сфере «мнений» в их платоновском понимании или, ско-

рее, сфере «вероятного», как утверждал Аристотель; можно говорить только о политическом *пробабилизме*. С другой стороны, следует разоблачать как ложную мысль о диалектическом понимании *единичного* и *всеобщего* в социальной динамике; диалектика — это метод и рабочая гипотеза; она превосходно действует, если ограничена другими возможными способами истолкования... и если не достигает высот власти.

5. Наконец, христиане открыли *эсхатологический* смысл единства истины, значение «последнего дня», который однажды «придет как вор» и завершит «историю», «соединит всё во Христе». Одной из важнейших задач современной христианской теологии является размышление одновременно об эсхатологии истины и эсхатологии истории. Мне думается, что эта рефлексия должна доминировать во всех рассуждениях об авторитете в лоне церкви, о величии и опасности которого я говорил выше. Эсхатология — это путь исцеления от клерикального. Вероятно, ступив на него, христианин сможет жить, признавая, насколько это возможно, множественность порядков истины, надеясь на то, что «однажды» ему удастся прийти к взаимопониманию с единством.

ОБ ОБЕТЕ ЕДИНСТВА И ЕГО ЗАДАЧЕ

Любая апологетика стремится показать, что в конце концов все истины соединяются вместе и религиозная истина все их завершает и включает в себя. Мы отказались от такой перспективы и, напротив, сделали ставку на *разнообразие* и *дифференциацию* «позиций».

Можно ли поддержать такой радикальный отказ и распределить по трем или четырем различным направлениям эти «позиции», которые, в свою очередь, разделяются нашей жизнью? Во всех ли отношениях абсурдна апологетическая попытка обосновать конечное единство всех истин в «Истине Бога, Христа и Святого Духа»? Не искажает ли она некое более фундаментальное требование, чем наше требование *различия* позиций?

Невозможно говорить о множественности, не отрицая собственное «я». Дух не случайно без усталости ищет в объекте единство того, что видит, что знает, чего хочет и во что верит. Точно так же плюрализм не может быть просто отсутствием отношений.

1. Первое единство говорит само за себя, но это — от начала и до конца «формальное» единство; это единство, связанное с идеей истины. В конечном счете истина не может быть множественной из-за риска самоотрицания.

Истинное и Единое являются взаимозаменяемыми понятиями. Бесчисленное множество — это ложь, множественное число — это заблуждение. Говоря о Едином, мы подразумеваем Истинное. Радикальное требование разума — я говорю о разуме, а не о научном понимании — заключается в том, чтобы совокупность наших позиций, их методов и объектов составляло единое целое.

Это требование единства истинного обманывает наши ожидания, поскольку в нашем распоряжении оказываются всего лишь отдельные фрагменты целостной, интегрированной культуры. Именно оно заставляет нас созидать целостное здание науки, этики, искусства, веры. Это здоровое, но пустое намерение, поскольку мы не располагаем никакими средствами для компенсации методологических расхождений с помощью некоего сверхзнания, которое объединяло бы их. Мы не знаем единства, мы только требуем его, вот почему мы называем его «формальным»: оно лишь выдвигает задачу объединения всех сфер существования — мышления, деятельности, человеческого опыта, — не наделяя нас *интуицией*, которая заполнила бы эту пустую форму.

2. При отсутствии интуиции, которая «материально» доказывала бы, что истина математической теоремы *та же самая*, что и истина героизма, *та же самая*, что и истина прощения и самопожертвования, *та же самая*, что и истина творчества и спасения, наша человеческая жизнь состоит из двух типов *конкретного* единства.

Первый образован идеей «мира (*le monde*)».

Мы неоднократно говорили, что различные позиции являются различными способами жить и осуществлять наше отношение к «миру». То же слово «мир» на деле служит отсылкой для всех «позиций»: космология — это наука о «мире»; история искусства стремится понять, каким образом человек эпохи готики или романтизма воспринимал «мир»; любая философская позиция берет начало в *Weltanschauung*, в определенном видении «мира»; Библия говорит о том, что «грех вошел в мир» и что «Агнец Божий берет на себя грехи мира».

Мир здесь представляет собой не единство абстрактной задачи, а *наиконкретнейший горизонт* нашего существования. Это можно ощутить самым непосредственным образом: именно на уровне восприятия вырисовывается этот единый горизонт нашей человеческой жизни. Восприятие является общей матрицей всех наших «позиций». Именно в мире как объекте восприятия, в мире, включающем в себя мое телесное существование, создаются лаборатории и ведут свои подсчеты ученые, возводятся дома и церкви, собираются библиотеки, открываются музеи. «Объекты» науки существуют в «вещах» мира: атомы и электроны являются структурами, которые отражают этот мир, прожитый мною, состоящий из духа и плоти. Сам ученый ориентируется в них только с помощью приборов, он видит, соприкасается, понимает *так же, как* видит восход и закат солнца, как понимает, что такое вспышка, как прикасается к цветку или плоду. Всему есть место в этом мире. Точно так же в этом мире-моей-жизни статуя прекрасна, смерть героична, молитва смиренна. Именно этот мир-моей-жизни, а вовсе не мир науки преобразуется в творение, о чем говорит псалмопевец: деревья, а не электроны и нейтроны «касаются рук». Учение о творении, созданное иудейским народом, проистекает из его веры во Властелина истории, из опыта Союза, опирается на мир восприятия, а не на мир науки; это мир, где солнце восходит и заходит, где животное испускает вздох облегчения, испив воды из источника; это первозданный мир, преобразованный творческим Словом. Именно в этом смысле мир-моей-жизни является питательной средой всех моих действий, основой всех моих позиций, изначальной почвой, на которой возвращается все множество культурных образований¹.

Но что все это *означает*? Это единство я не могу уловить, не могу ни господствовать над ним, ни связно говорить о нем. Ведь этот изначальный слой любого опыта всегда является реальностью, которая предваряет; он всегда уже — до, и я прихожу слишком поздно, чтобы заявить о нем. Мир — это слово, которое всегда готово слететь с губ и которого я не произнесу никогда; он — здесь, но как только я начинаю *говорить* о нем, он сразу же становится миром ученого, миром художника, причем миром *определенного* художника: Ван Гог, Сезанна,

¹ Это то, что Гуссерль называет *Lebenswelt*, а Хайдеггер — «*онтическая реальность*», противопоставляя ее реальности онтологической.

Матисса, Пикассо; миром верующего, миром определенного верующего: миром св. Франциска, миром автора «Подражания», миром янсениста, миром Клоделя.

Единство «мира» в значительной мере предвеляет нас, чтобы мы могли им овладеть, оно слишком жизненно, чтобы его можно было познать. Как только его признают, его «покидают». Вероятно, поэтому феноменология восприятия, которая хотела стать философией нашего-бытия-в-мире, представляется немислимой затеей, напоминающей поиски рая. Единство мира, из которого исходят все «позиции», — это всего лишь *горизонт* этих позиций.

3. О том, кто стоит *лицом к лицу* с единством мира, необходимо сказать то же самое и одновременно нечто совсем иное: человек (я, такой-то, такая-то цивилизация, такая-то социальная группа). Разумеется, это *тот же самый* человек, создатель науки, искусства, этики и религии и их носитель.

Это тот же конкретный человек, который, как может, живет во времени — своим «использованием» времени, — во времени, отведенном науке и молитве, труду и свободному фантазированию, отдыху и любви, чтению и разным другим делам. Один и тот же *поток* существования управляет всеми позициями. И это потому, что все тот же человек *живет* во всех позициях, все тот же человек «претерпевает» разделение своей жизни, «уживается» со множеством объектов, методов, позиций. Я думаю об этом узнике, о нем мне рассказала история, это он отправился в путь с Библией в одном кармане и с трактатом по математике в другом. «Я не знаю, как они уживаются вместе, — говорил он, — но знаю точно, что это я несусь с собой».

И если человек — пусть это будет человек группы, человек определенной эпохи — переживает эту многоплановость как *личный конфликт*, то это потому, что он с необходимостью живет во всех этих позициях, следуя определенному эмоциональному стилю; познание вовсе не свободно от страстей человеческих; оно также является убежищем для едва ощутимого чувства вины, того, что писатель-святой называл жадной познания; существует *hybris* культуры, искусства, науки; неизвестно, могли бы все они родиться, не будь пылких человеческих страстей; под воздействием этих страстей позиции, которые мы благоразумно распределяем по различным полкам, сходятся в одном и том же существовании, сливаясь друг с

другом и противостоя друг другу. С точки зрения методологической, всякое стремление (к объективности, к эстетическому видению и т. п.), как и претензия, живет в мире страстей. Эти стремления можно классифицировать; претензии же стремятся взаимно исключить друг друга.

Это замечание, если к нему отнестись со всей серьезностью, приведет нас в самую сердцевину сциентизма: его толкование исходит из признания страстей, как и из метода; сциентизм — это методологическая интенция науки (научного акта), ставшая претензией. Эта претензия заключается в том, чтобы приписать науке религиозную функцию спасения.

Итак, духовная история Запада развивалась таким образом, что *различные* позиции науки, искусства, теологии складывались, проходя через противостоящий им мир страстей. Конфликт науки и теологии получил от этих страстей мрачную окраску.

Теперь мы понимаем, почему мы не в состоянии слиться с «потоком существования, который управляет всеми позициями»: прежде всего, это уникальное прожитое время — эта моя уникальная жизнь — никогда не осмысливается в своей жизненной простоте; оно сразу же воспринимается внутри различных культурных реалий, которые делают его на части; оно есть «здесь» человека как его мир, как его «визави»; его единство предшествует ему, находясь на большом расстоянии от него, и поэтому оно недоступно пониманию; однако наша культурная жизнь находится под воздействием соперничающих друг с другом «страстей», которые ее создали и к которым религия добавила свои страсти: богоискательское неистовство, фарисейскую неупорядоченность, ецклезиястическую нетерпимость...

Единство мира и единство человека тесно связаны друг с другом и вместе с тем глубоко сокрыты: они — как видимый горизонт, которого не достичь, как образ, встающий за непрозрачным стеклом.

4. Как раз по отношению к этому тройственному единству всех наших позиций («формальное» единство, «мировое» единство, «экзистенциальное» единство) следует рассматривать другой вид единства, а именно: единство, о котором говорит вера, касаясь всех великих завоеваний культуры — «эсхатологическое» единство. Христианство не предлагает в качестве конечной модели единства *историческое* осуществление тотали-

тарного «христианства», «христианской цивилизации», в которую влились бы христианское искусство, христианская наука и т. п. Нет, христианское единство науки и веры не представляет собой «христианства»; единство христианства — это также единство в мире, или, если хотите, единство мира наряду с другими мирами, христианский мир; но если этому единству суждено будет осуществиться, это будет насильственное, может быть, тоталитарное, но не целостное, единство.

Термин «конечное единство», которое в Писании называется «соединением во Христе», не свойствен нашей истории; оно прежде всего означает, что единство *еще* не наступило, что любое другое единство преждевременно и насильственно; оно говорит о том, что история *все еще* открыта, что множественное *все еще* является предметом обсуждения. Далее, оно означает, что единство милосердия Христова *уже* есть скрытый смысл множественного и что это единство *заявит о себе* в Последний День. Именно в надежде все вещи едины, в единой Истине собраны все отдельные истины. Этого вполне достаточно для того, чтобы мы терпеливо переносили все превратности современной культуры, в том числе и конфликт между наукой и верой.

Сексуальность: чудо, заблуждение, загадка¹

Почему, спрашивали нас, надо было посвящать специальный номер «Esprit» сексуальности, а не любви? Разве слово «любовь» не является глобальным термином, полюсом притяжения, духовным фактором? Разумеется, так оно и есть. Однако сексуальность — это место всех затруднений, нерешительности, сомнений и риска, поражений и радости.

Ведь ничего не стоит так опасаться, как поспешного излияния чувств; нет ничего более желанного, чем с помощью туманной эротико-мистической лирики выбить читателя из колеи. Превознесению любви мы, однако, предпочтем исследование сексуальности, чтобы не пасовать ни перед какими трудностями, делающими *проблематичным* сексуальное существование человека. Противоположность полов присуща человечеству совсем иным образом, чем противоположность природы, социальная и духовная противоположности. Что это значит?

Мы поочередно дадим слово представителю науки, философу, литературному критику, обычному человеку; мы прервем их долгие размышления немногословными репликами тех, кто захотел ответить на ряд вопросов, представленных в оглавлении этого номера журнала; мы попытаемся осмыслить все статьи и ответы с точки зрения, свойственной близким по духу сотрудникам журнала. Я, со своей стороны, попытаюсь в настоящем введении в нашу коллективную работу выявить центральные моменты, вызывающие у нас вопросы и, конечно же, удивление, связанное с чудесностью и загадочностью такого явления, как секс.

Порядок, какому я буду следовать, будет отличаться от того — в некотором роде дидактического — порядка, которого мы придерживались в этом номере журнала и который вытекал из глобального видения проблемы (1 часть), далее, опреде-

¹ Текст написан для третьего издания работы.

лялся внешним — научным, объективным — познанием секса (II часть), затем, касался этических проблем (III часть) и способов выражения (IV часть) и завершался обсуждением конкретной практики (V часть). Я буду здесь придерживаться сугубо субъективной точки зрения; я буду отправляться от того, что именно для меня является *чудом*, чтобы в итоге, пройдя через то, что делает секс *неуловимым* и необычным, прийти к его *загадочности*.

Итак, я буду исходить из того, что питает лично мою мысль: поиски нового священного в современной практике супружества. Затем я перейду к тому, что не имеет отношения к этой этике супружества, что угрожает сексуальности утратой смысла и что я свяжу с проблемой эротики. И в том и в другом случае мы столкнемся с проблемой загадочности.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ КАК ЧУДО

Все проблемы, касающиеся сексуальности, я думаю, коренятся в крушении древнего священного — его можно было бы назвать космически-витальным, — едва не придавшего полноту смысла человеческой сексуальности. Современная этика супружества — одна из удачных реакций на такой крах.

Действительно, мы не можем понять приключений сексуальности без приключения живущего среди людей священного; прежде всего человеку необходимо воспроизводить утраченное священное и его богатые проявления в мифах, ритуалах и символах, в своем внутреннем мире, в воображении, в чувстве симпатии. «В те времена» ритуал выражал в деятельности включенность сексуальности в тотальное священное, тогда как мифы с помощью торжественных повествований содействовали утверждению этого священного; «тогда» воображение не переставало наделять все вокруг сексуальными символами, заменяя ими те символы, которые оно черпало из великих ритмов вегетативной жизни, которые, в свою очередь, символизировали жизнь, смерть и богов через их не поддающееся определению взаимодействие. Но от этого прежнего священного остались жалкие крохи; вся сеть соответствий, которая могла связывать секс с жизнью и смертью, с пищей, временами года, растениями, животными и богами, превратилась в огромный театр марионеток, расшатавший наше Желание, наше Видение и наше Слово.

Однако усвоим хорошенько одну вещь: *настала необходимость* того, чтобы это священное, по крайней мере в его непосредственном и наивном виде, пришло в упадок. Оно сдало свои позиции под одновременным напором этического монотеизма и техницизма. Первый — этический монотеизм — в значительной мере «демифологизировал» витально-космическое священное и его божества, связанные с растительным миром и представлениями об аде, его мифы о священных браках между богами, его насилие и исступленность в пользу необычайно скупого символизма, скорее «небесного», чем земного, и наша обращенность к звездам — звездное небо над нами — стала для нас главным пережитком. К тому же трансцендентное священное в большей степени способно поддерживать политическую этику, замешанную на справедливости, чем витальную лирику. Соответствующая звездному архетипу сексуальность представляла как необычный феномен, которого «демифологизация» богов растительного и inferнального происхождения лишила священного статуса. Не то чтобы трансцендентное священное, например священное *Отца Небесного*, не имеет никакого значения для сексуальности — оно неспособно возродить скрытый в ней демонизм, изобретательность, насилие Эроса; оно лишь способно поддерживать институциональную дисциплину брака, считающегося частью общего *порядка*. В трансцендентном и этическом священном сексуальность получает свое оправдание как порядок, как институциональное образование. Худо ли, бедно ли, но Эрос должен интегрироваться в этот порядок. Отсюда — ригористическая этика, руководствующаяся единственной аксиомой: сексуальность — это социальная функция продолжения рода; вне этой функции она не имеет никакого значения. Вот почему вытекающая из трансцендентного священного сугубо социальная, коммуноторная, политическая этика скорее всего вызывает подозрение, если иметь в виду широкие возможности Эроса. Эрос постоянно несет в себе доставшиеся ему от ушедшего в прошлое священного опасные и запретные силы. Отделившееся и недостижимое священное переросло в соучаствующее священное, однако оно стремится приписать сексуальности как таковой некую смутную виновность.

Правда, у евреев осуждение сексуальности вне ее строго утилитарно-общественной функции продолжения рода не было явно выражено; только в результате упорной борьбы против восточной мифологии вера Израиля смогла пробиться к

смыслу творчества, к трансцендентно-имманентному свяшенному, согласно которому *вся земля*, вместе со звездами, поет хвалу Вечному; теперь новое ликование может возвысить плоть, что нашло свое великолепное отражение в возгласе, которое Священное писание вложило в уста первого человека, познавшего первую женщину: «...кость от костей моих и плоть от плоти моей».

Однако этот одновременно телесный и духовный смысл, в наши дни вновь восстановленный Пеги, не смог компенсировать более существенных потерь, которые понесло прежнее витально-космическое священное. Прежде чем ему удалось создать соразмерную себе культуру, он испытал *двойной натиск* — орфической и гностической волн; внезапно человек забыл, что он — это «плоть», неразрывное единство Слова, Желания и Образа; он «познал себя» как отдельную Душу, заплутавшую в теле, ставшую ее пленницей; вместе с тем он «познал» свое тело как Иное, как Злобного Врага. Это «познание» Души и Тела, это «познание» дуализма проникает в христианство, укрощая его творческий дух, искажая его трактовку зла, умеряя его надежду на всеобщее примирение перед лицом ограниченного и обескровленного спиритуализма. Так в западном религиозном мышлении распространяется ненависть к жизни и антисексуализм, в чем Ницше увидел сущность христианства.

Именно в этой сфере этика супружества модернистов выглядит ограниченным, но в чем-то успешным усилием по разработке нового священного, ориентирующегося на хрупкий союз духовного и телесного, достигаемого в рамках *личности*.

Существенным завоеванием этой этики является выдвижение на первый план ценностей сексуальной жизни как безмолвного языка, как фактора взаимного признания и персонализации людей, короче, как их *самовыражения*. Именно это я называю отношением «нежности», которое я в дальнейшем буду противопоставлять «эротизму». Эта этика до такой степени проникается иудейским креационизмом и христианским *Агапе*, что христианство отказывается от своих гностических притязаний и *отвергает ложную антиномичность Эрос—Агапе*. Я считаю эту этику попыткой возрождения *Эроса* через *Агапе*.

Как всякое возрождение, которое не является простым повторением, эта этика создается на руинах прежнего священного, существенно преобразуя его; я говорю о руинах, поскольку темы личности, взаимной персонализации людей чужды космо-

ческому восславлению вегетативного священного и призывам к тому, чтобы индивид полностью утратил себя в ходе воспроизводства и продолжения рода человеческого. В рамках прежнего священного, чуждого личностному началу, зачатие было актом совершенно безответственным, случайным, как это свойственно животному. Священное должно войти в сферу личности. Переступив этот порог, человек становится ответственным за жизнь, которой он дает начало, как он ответствен за природу в целом; контроль за рождаемостью является неопровержимым доказательством гибели прежнего священного, обретением сексуальной культуры. Мы будем неустанно говорить об этом, как и о значении этики и о новых опасностях. Однако эти опасности являются обратной стороной огромной роли человеческой сексуальности: благодаря контролю за рождаемостью продолжение рода человеческого перестает быть судьбой и появляется измерение «нежности», в которой вырисовываются контуры нового священного. Вместе с тем то, что разрушает прежний священный Эрос, позволяет и спасти его — в свете *Агапе*. Опираясь на нежность, мы попытаемся возродить символ невинности, превратить в обычай наши мечты о невинности, восстановить целостность и полноту плоти. Однако эта попытка предполагает появление личности; она может осуществиться только в межличностной сфере; старый миф об андрогине был мифом о нераздельном, о неразличимом; он должен преобразоваться в новый миф о телесной взаимности, о телесной обоюдности. Это преобразование на новом уровне культуры, духовности и первобытного священного предполагает, что Агапе не только отрицает традицию, но и может спасти все мифы, в том числе и миф об Эросе.

Как же возможно такое предприятие? Оно свидетельствует о ненадежности того факта, что для достижения прочности и продолжительности сексуального отношения нужно руководствоваться *институциональными предписаниями*. Мы видели, что трансцендентное священное является необходимым моментом истории священного; к тому же трансцендентное священное, породившее этику политического законодательства и социальной справедливости, вынуждает свободный Эрос подчиниться закону о браке. Сексуальная этика, под воздействием этики политической, получает свои права и обязанности, признание и обязательства: всем известны запреты, направленные на укрощение инстинкта. Цена за *социализацию* Эроса, конечно же, непомерно велика. Но ни одно из совре-

менных обществ не считает возможным отказаться от того, чтобы худо ли, бедно ли упорядочить и поставить под контроль демонизм Эроса с помощью института семьи. У нас перед глазами множество индивидуальных судеб людей, пренебрегающих этим институтом — среди них величайшие художники и деятели культуры, о которых даже нельзя подумать, что они связаны узами брака. Однако какой *законодатель* решится извлечь из этого аргументы в пользу «дезинституализации» секса и сформулировать всеобщую максиму, опираясь на эти индивидуальные судьбы? Фактом является то, что человек всегда обретал человечность и очеловечивал свою сексуальность только через дисциплину — во многом требующую жертв — института брака. Между Эросом и институтом брака заключен непрочный союз, полный противоречий, требующий жертв и страдания, порой даже деструктивный по отношению к человечности; там, где в нашей культуре речь идет о сексе, супружество остается главнейшей сделкой; эта сделка не гарантирует от проигрыша да и не может давать здесь никаких гарантий; вот почему *заключение брака всегда* возможно, полезно, законно, настоятельно необходимо; литературе и искусству приходится вновь и вновь заниматься разоблачением лицемерия общества, которое пытается, ссылаясь на собственные идеалы, скрыть свое предательство. Любая этика запрета ведет к непорядочности и лжи, именно поэтому литературе принадлежит незаменимая функция возмутительницы спокойствия; ведь скандал — это всегда изблечение лжи. Ложь будет сопровождать человека до тех пор, пока он не сумеет сделать так, чтобы совпали друг с другом единичность его желания и всеобщность института; в нашей цивилизации супружество всегда так или иначе отмечено печатью обязательства; тем не менее большое число браков распадается; брак призван сохранить сексуальную связь и ее интимный характер и тем самым сделать ее подлинно человеческим отношением; однако во многом брак содействует тому, что сексуальная связь с ее интимностью терпит крах.

Вклад этики, основанной на нежности людей, заключается в том, что, *вопреки* всем отмеченным опасностям, супружество остается наибольшим шансом для нежности. Именно этика нежности поддерживает ту идею трансцендентного священного, согласно которой институт в состоянии дисциплинировать Эрос, перенося из политической сферы в сферу сексуальную требования справедливости, уважения другого, равноправия

и взаимности обязательств; однако взамен этика нежности, внедряясь в институт, изменяет его направленность; согласно духу института, супружество имеет своей главной целью рождение детей, продолжение *рода человеческого*: этика нежности стремится к тому, чтобы рождение детей включалось в сексуальность, а не сексуальность — в рождение детей, признавая целью супружества, его назначением *совершенствование* межличностного отношения. Это возвышение темы личности и межличностного отношения является конечной целью того движения, которое приводит к преимуществу современной семьи по сравнению с семьей древней, современного выбора супругов — по сравнению с диктатом родни. Является ли соединение института и Эроса, возвысившегося до нежности, успешным во всех отношениях? На этот счет нет никаких гарантий. Скрытый порок грозит прервать одиссею человеческой сексуальности, в недрах которой существует несколько противоречащих друг другу проектов.

В этом и заключается ее недостаток. Именно этот недостаток грозит разрушить зыбкий компромисс между *«Эросом и цивилизацией»*, который находится под воздействием антиинституциональной центробежной тенденции, достигающей своей кульминации в современном «эротизме». Мне кажется, что наше время испытывает воздействие двух противоположных влияний: одно — это новое обожествление любви, другое — ее десакрализация.

МЕТАНИЯ, ИЛИ ЭРОТИКА ПРОТИВ НЕЖНОСТИ

Как станет ясно в дальнейшем, термин «эротика» двойствен: прежде всего, он может обозначать один из составных моментов человеческой сексуальности — чувственный, инстинктивный; и он может также обозначать искусство любить, основанное на культуре сексуального удовлетворения: это искусство, как таковое, является аспектом нежности, столь же продолжительной, как и взаимная расположенность и самоотверженность, побеждающие эгоизм и нарциссизм наслаждения; однако эротика превращается в вечную спутницу удовольствия, когда она отделяется от тенденций, связанных, благодаря наслаждению, с феноменом межличностного — прочным, напряженным, интимным. Тогда-то эротика и становится проблемой. Ведь благодаря Фрейду — главным

образом благодаря его работе «Три очерка о сексуальности» — мы поняли, что сексуальность не так уж проста, что интеграция ее многочисленных составляющих является неразрешимой задачей. Рассогласованность сексуальности, понимаемая не как недостаток, а как следствие телесной организации человека, делает эотику противоположным полюсом взаимной нежности; в нежности отношение к другому побеждает эотику и может привлечь ее на свою сторону в качестве чувственного аспекта сексуальности; в эотике же эгоистический принцип удовольствия берет верх над жертвенностью.

Эротика, в узком и уничижительном значении этого слова, существовала во все времена (некоторые наши корреспонденты, как увидим в дальнейшем, утверждают, что в нашей прагматичной цивилизации, где господствует труд, эротика идет на убыль); культура удовольствия является существеннейшей возможностью человеческой сексуальности, единственным, что она не позволяет уравнивать с продолжением рода; культура удовольствия связана с игрой, и она становится игрой; культура удовольствия вызвана к жизни нежностью, но всегда может обернуться против нее; это — змий, которого нежность пригрела у своей груди. Уж точно змий: это следует признать и с этим необходимо согласиться; демонизм Эроса коренится в его двоякой возможности — эотике и нежности; давление, которое институт супружества оказывает на нежность, заставляет эотику отказываться от центробежных тенденций, и в то же время институт супружества содействует соединению эотики с нежностью.

Однако если «эротика» существует от века и является весьма рискованной возможностью человеческой сексуальности, то ее современные превращения кажутся абсолютно новыми; именно их мы попытаемся исследовать в дальнейшем; здесь же я ограничусь тем, что остановлю свое внимание на трех группах явлений — взаимосвязанных и взаимодействующих. Прежде всего, существует такой феномен, который я назвал бы *скатыванием в незначущее*. Устранение сексуальных запретов привело к таким любопытным последствиям, которых поколение Фрейда не знало; я имею в виду *доступность*, приводящую к утрате ценностей: сексуальность оказалась чем-то совсем близким, наличествующим и в то же время сведенным к простой биологической функции, к незначимой функции. Таким образом, предельная точка разрушения витально-косми-

ческого священного стала и предельным моментом дегуманизации сексуальности.

Для появления этого феномена потребовались особые обстоятельства: проникновение секса в экономическую жизнь и в научные исследования, завоевание женщиной равных прав с мужчиной, что обеспечило ей сексуальную свободу, которая до сих пор была привилегией мужчины; короче говоря, все, что *облегчает* сексуальную связь, содействует вместе с тем падению до нулевой отметки ее смысла и ценности.

К этому присоединяется распространение в обществе вульгарной сексологической литературы. Человек начинает лучше разбираться в себе, и его сексуальность тем самым становится публичной; однако, теряя свою таинственность, сексуальность теряет и свой сокровенный смысл. Мы тоже млекопитающие, говорил Беген... Но в этом есть нечто необратимое: получая распространение, наука о человеке становится, в свою очередь, новым культурным феноменом, частью нашей ситуации.

Наконец, сексуальность испытывает воздействие других факторов, принимающих участие в деперсонализации человека, в его обезличивании. Свидетельства американских психоаналитиков в этом смысле весьма поучительны: они наблюдают отступление на второй план типа человека, находящегося во власти торможения, который был характерен для викторианской эпохи, и выдвижение на первый план менее ощутимых симптомов, таких как утрата эмоциональности, неспособность ни любить, ни ненавидеть; их клиенты все чаще жалуются на то, что они в сексуальных отношениях не испытывают эмоционального подъема, который целиком захватил бы их, что не способны «заниматься любовью» без любви.

Падение сексуальности до уровня незначимого явления — это одновременно и причина, и следствие этого краха эмоциональности, как если бы социальная и сексуальная анонимность поддерживали друг друга.

Второй феномен: наряду с тем, что сексуальность становится *незначимой*, она становится и более *необходимой* в качестве компенсации за потери, которые человек несет в других областях своей жизни; сексуальность, подстегиваемая своей компенсаторной и реваншистской функцией, становится в определенном смысле неуправляемой. О каких опасных явлениях идет речь?

Прежде всего, это — разочарование в труде; здесь, как нигде, уместно обратиться к серьезным исследованиям, посвя-

щенным теме «цивилизация труда и сексуальность». То, что труд, обладая анти-либидозным характером, благотворно воздействует на инстинкт, прекрасно продемонстрировала фрейдистская школа эго-психологии (Хартман, Эриксон и др.); нет никакого сомнения в том, что личность сама себя созидает, что «я» добивается своей автономии в условиях бесконфликтной ситуации (по крайней мере там, где речь идет об инстинктах); труд, опираясь вместе с языком на институты, приобщающие людей к жизни, является одним из условий достижения этой бесконфликтной ситуации (conflict — free sphere Эриксона). Однако последствия этого не менее значительны: опыт современного человека, его «недовольство» обществом, ведущим целенаправленную борьбу с природой, его разочарование более серьезны, чем то, что можно назвать простым отказом от социально-политического режима, обуславливающего характер его труда; он разочарован самим технологическим миром и, в итоге, ищет смысл своей жизни не в труде, а в досуге. Эротика в таком случае предстает как одна из составляющих досуга: зачастую такой досуг получают без особых усилий, по крайней мере, если иметь в виду так называемую нецивилизованную эротику.

К этому первичному разочарованию прибавляется разочарование «политическое». Мы являемся свидетелями своего рода крушения политической трактовки человека. Человек, наделенный возможностью созидать историю, стремится к не-истории; он не хочет, чтобы его определяли в соответствии с «социальной» ролью, он мечтает о жизни вне каких-либо социальных определений. Фильм «Мошенники» («Les tricheurs») демонстрирует нам подростков, абсолютно безразличных к своей общественно-политической роли. Может быть, это характерно для традиционных обществ, у которых нет великой цели? Я не знаю. Во всяком случае, эротика становится мощной поддержкой не только для досуга в его противоборстве с трудом, но вообще для частного в его борьбе с публичным.

И наконец, что еще более существенно, эротика свидетельствует о более радикальном разочаровании, о разочаровании в «смысле»; существует тайная связь между эротикой и абсурдом. Поскольку все лишено смысла, остается лишь одно мгновенное удовольствие с его уловками. Это подводит нас к третьему феномену, непосредственно связанному с природой эротики; если мятущаяся сексуальность *не имеет значения* и вместе с тем *настоятельно необходима* в качестве реван-

ша, то остается *вызвать к ней интерес*. Тогда эротика выступает в качестве реванша не только за то, что труд, политика, слово утратили свое значение, но и за то, что утратила свое значение сама сексуальность. Отсюда — поиски фантастической сексуальности. Эти поиски лишают человеческую сексуальность фундаментальной способности, о которой мы уже говорили: способности отделять удовольствие не только от его функции продолжения рода (это делает также любовь-нежность), но и от нежности. Так человек оказывается вовлеченным в изнурительную борьбу с психологической ущербностью удовольствия; он, будучи связанным с биологической необузданностью, лишается возможности самосовершенствоваться. Эротика начинает создавать свой вымышленный мир в промежутке, ограниченном, с одной стороны, гедонистическим разочарованием, с другой — исчерпанностью чувственности. Отсюда — крайняя безысходность всей этой затеи: обостренный эротизм, который свойствен человеку, посвящающему свою жизнь сексу; изощренный эротизм в его разнообразных формах; воображаемый эротизм, связанный с позициями: *выявлять* — *скрывать*, *отказывать* — *позволять*; рассудочный эротизм любопытствующего, который отводит третьему лицу все эротические роли: на каждом из этих путей в игру вступает сексуальная фантазия, связанная с наличием различных героев сексуальности; однако благодаря этим формам мы видим, как шаг за шагом совершается переход от тесных отношений к безутешному одиночеству. Глубокое отчаяние, связанное с эротикой — оно напоминает знаменитую дырявую бочку из греческой легенды, — заключается в том, что мы оказываемся не в состоянии компенсировать утрату ценности и смысла с помощью *эрга* нежности.

ТАЙНА СЕКСУАЛЬНОСТИ

Я не хотел бы заканчивать свое изложение на этой пессимистической ноте и попытаюсь сблизить одну с другой обе части моего анализа. Изучая пути, которыми идет сексуальность — путь нежности и путь эротизма, — можно сказать следующее: сексуальность в своей основе, вероятно, остается герметически замкнутой и не доступной ни для человеческой рефлексии, ни для человеческой власти; как представляется, именно в силу своей непрозрачности она не в состоянии за-

нять место ни в этике нежности, ни в не-этике эротизма; по этой же причине она не может быть поглощена ни этикой, ни техникой — ее можно лишь *представить символически*, опираясь на то, что осталось в нас от мифа.

В конечном счете, когда два существа сливаются вместе в объятии, они не знают, что делают, не знают, чего хотят, не знают, к чему стремятся, не знают, что обретут. Что означает это желание, толкающее их навстречу друг другу? Это жажда удовольствия? Да, скорее всего так и есть. Но это слишком простой ответ; ведь мы одновременно предчувствуем, что желание, как таковое, не содержит свой смысл в себе самом: оно *фигуративно*. Но что же оно символизирует? Мы одновременно и понимаем, и не понимаем того, что секс входит в совокупность возможностей, где космическая гармония забывается, но не упраздняется; что жизнь больше, чем жизнь, — я хочу сказать, что жизнь значительно больше, чем борьба со смертью, что срок платежа фатально отодвинут; что жизнь уникальна и универсальна, что она принадлежит всем и что именно к этому таинству приобщает нас сексуальное наслаждение; что человек нравственно и юридически становится личностью, если он захвачен потоком Жизни, — такова истина романтизма, понимаемая как истина сексуальности. Однако это ясное понимание полно неопределенности, поскольку мы отлично знаем, что эта вселенная, которой причастно сексуальное наслаждение, внутри нас потерпела крах; что сексуальность — это выступившая из воды часть Атлантиды. В этом — ее загадочность. Эта распавшаяся на куски вселенная не доступна простому пониманию, она — предмет научного *истолкования*, имеющего дело с древними мифами; она обретает свою жизнь благодаря *герменевтике*, то есть искусству «интерпретации» писаний, ныне утративших способность говорить; и новый пробел отделяет один обломок смысла, восстанавливаемый герменевтикой языка, от другого его обломка, который сексуальность выявляет органическим образом, без помощи языка.

Пойдем дальше: загадка сексуальности состоит в том, что она несводима к составляющему человека триптиху: язык — инструмент — институт. С одной стороны, сексуальность на деле принадлежит до-лингвистическому существованию человека; но как только она становится *экспрессивной*, она уже есть инфра... пара... суперлингвистическое *выражение*; конечно же, сексуальность приводит язык в действие, однако она пронизывает его, нарушает, возвышает, оглуляет, пре-

вращает в шепот, в заклинание; сексуальность лишает язык его посреднической роли; сексуальность — это Эрос, а не Логос. Таким образом, целостное воссоздание сексуальности средствами Логоса совершенно невозможно.

Эрос принадлежит иной сфере до-технического существования человека; даже когда человек становится ответственным за Эрос, включает его в мир телесной техники (идет ли речь только об искусстве сексуального воспитания или, особенно, о регулировании деторождения), сексуальность остается не-инструментальной; инструменты должны были бы привести ее к гибели; сексуальность полностью находится вне отношения «замысел — инструмент — вещь», она — осколок не-инструментальной непосредственности; отношение «тело — тело», или, скорее, «личность-тело — тело-личность», существует целиком вне мира техники. Как только внимание фиксируется или сосредотачивается на технике урегулирования или на технике, предусматривающей стерильность, волшебство исчезает.

Наконец, что бы ни говорили о некоей устойчивости в супружестве, Эрос не подлежит институализации. Сводя Эрос к контракту, к супружескому долгу, ему наносят оскорбление; естественность его отношений не подлежит анализу в понятиях «долг — обязательство», его закон, переставший быть законом, — это взаимное дарение. Именно поэтому он вне права, рядом с правом, выше права. Таким образом, Эрос в силу самой своей сути, своего демонизма угрожает институту — любому институту, в том числе и институту брака. Любость в том виде, как она существует в нашей культуре, пролагает себе путь между двумя пропастями: пропастью необузданного желания и пропастью лицемерной жажды постоянства, этой карикатуры на строгую верность.

Счастливого единства Эроса, не терпящего никаких правил, и института, который человек не в состоянии поддерживать, ничем не жертвуя, в жизни случается редко.

Труд и слово

Связь слова и труда в нашей жизни наиболее ярко свидетельствует о том, какие напряженные отношения существуют между динамикой личностного существования и мучительным ходом цивилизации. Для нашей цивилизации эта связь — изначальна, фундаментальна и вместе с тем является весьма специфическим результатом исторического развития культуры и техники. Так что можно только удивляться тому, что эта связь в ее испокон веков существующих формах только начинает осмысливаться с помощью феноменологического анализа, использующего термины «говорить» и «делать», и она же изучается на весьма высоком и сложном уровне путем обращения к современным задачам, поставленным положением литературы в технической цивилизации, трудностями Университета, расширением технического образования, гуманистическими проблемами индустриального развития и т. д. Мы попытаемся посмотреть на вещи с двух крайних позиций: с позиции радикальной и с позиции актуальной; с точки зрения истоков труда и слова, с одной стороны, с точки зрения современных задач цивилизации труда и слова, с другой стороны. В анализ этих двух тенденций вклинится рассуждения о значении и силе слова.

Чем обусловлена эта тема? Мне представляется, что, обратившись к ней, я смогу под новым углом зрения рассмотреть проблему единства цивилизации, которую я начал исследовать ранее в связи с вопросами об истине и о многих порядках истины. Мне уже стало ясно, что цивилизация идет вперед как путем выдвижения все новых и новых проблем и их усложнения, так и путем приближения к тому органическому единству, о котором свидетельствуют ее великие периоды. Изначальная диалектика слова и труда возвращает нас в русло тех же дебатов. В самом деле, настоящее исследование имеет дело с теми же разочарованиями и тем же беспокойством: разочарованием перед лицом современных форм философии труда (марксизм,

экзистенциализм, христианские позиции); беспокойством по поводу понятия цивилизация труда.

Открытие человека в качестве трудящегося является одним из величайших событий современного мышления; наше горячее желание учредить цивилизацию труда находится в полном согласии с предположениями, высказанными в отмеченных философских концепциях труда. Я полностью поддерживаю их философские и социально-экономические выводы, и весь мой анализ будет направлен на то, чтобы ответить на разочарования и беспокойство, родившиеся *внутри* моего согласия и питаемые самим этим согласием.

Мое разочарование связано с тем, что, как я считаю, эта реабилитация труда совершается в пустоте. Такие мысли, на деле, рождаются по поводу определенного понимания труда: труда как борьбы с физической природой, идет ли речь о прежних ремеслах или об инструментальной технике; далее, понятие труда шаг за шагом расширяется до такой степени, что готово включить в себя всю научную, моральную и даже умозрительную деятельность и превратиться тем самым в весьма неопределенное понятие человеческого существования — борющегося, но не созерцающего. Отныне труд обозначает любое воплощение человека, поскольку он — никто иной, как человек, которому свойственно активно трудиться; нет ничего человеческого, что не было бы *практикой*; более того, если считается, что человеческое существо идентично самой своей деятельности, то следует утверждать, что человек *есть* труд. И почему бы философии труда не включить в себя и свойственное человеку созерцание, если истинно то, что в сердцевине вечной жизни человека рождается и утверждает новая сфера деятельности как борьбы? В таком случае будут утверждать, что человеческое созерцание — это тоже труд.

Наконец, разве не очевидно, что теология труда подхватывает и развивает основные идеи и прогнозы философии труда, рассматривая труд как продолжение божественного творения?

Именно такое прославление труда меня и беспокоит. Понятие, которое обозначает всё, уже ничего не обозначает. Рефлексия стремится сохранить достижения исследований, в которых понятие труда имеет определенный смысл — в частности, признается сомнительная ценность ручного труда, «в ходе которого не идут на уловки как с материей, так и со словами или с культурой, запечатленной в словах», — но в которых понятие труда достигает своего наивысшего значения, чтобы собрать

воедино все выгоды, которые можно извлечь из этого неопределенного понятия. К ручному труду апеллируют вновь и вновь, когда осмысливают человека с позиций основного тезиса: *делать и, делая, созидать себя*.

Однако нет никакого обмана в этой рефлексии, которая заставляет самый что ни на есть материальный смысл слова «*делать*» шаг за шагом подниматься до уровня самой что ни на есть духовной деятельности по мере того, как устраняются препятствия и строптивая природы, с которой борется человек-труженик, превращается в предстоящий перед познанием непонятный мир и, в конечном счете, в нас самих, — в сопротивление нашего непокорного тела и в неясность наших страстей. Здесь нет обмана, но есть скрытая пристрастность и, если так можно выразиться, чрезмерное усердие.

Проблема заключается не в том, чтобы так или иначе остановить развитие этой рефлексии, которая постепенно подчиняет борющемуся человеку все аспекты его деятельности; вопрос, скорее, в том, чтобы соединить эту интерпретацию человеческого удела с другим его прочтением, которое постепенно *накладывается* на нее. Ведь слово также все больше и больше овладевает всем человеческим; не существует мира труда и вселенной слова, которые извне ограничивали бы друг друга, а есть сила слова, пронизывающего все человеческое, проникающего в него, в том числе в технику, инструменты, руку.

Мое разочарование внезапно обретает смысл: не говорит ли такого рода тщетное умаление восхитительного понятия труда об отсутствии чего-то такого, что было бы противоположно ему, но вместе с тем соразмерно с ним, того, что, ограничивая труд, вместе с тем детерминировало бы его? Знаменательно, что в этом прославлении труда ему определяли противоположность, слишком далекую от него, слишком неопределенную и, так сказать, химерическую и чуждую человеку — созерцание; это не некое, как сказали бы, вынужденное созерцание, а *чистое* созерцание, взгляд, который в какой-то миг пронизывает всё, видение без усилия, поскольку оно не встречает на своем пути препятствий, обладание, не имеющее последствий, поскольку достигается без усилий. Отождествлять существование с трудом значит устранять это чистое созерцание из собственно человеческой ситуации. Но это — тщетная затея, во всяком случае малорезультативная, поскольку такого рода предельная идея не является для рефлексии полюсом притяжения. Это — химера, которая отодвигается от нас, высвобождая

место для всестороннего, собственно человеческого феномена. Разве не было бы более плодотворным выявление смысловых противоречий внутри конечной человеческой жизни, в самом сердце борющегося человека? Не пролило ли больше света отыскание внутри труда соразмерного с ним и противоположного ему полюса, который, постоянно ставя под вопрос его самодостаточность, поднимал бы на новую ступень его значение? Например: что означает, когда я говорю, что, возвращаясь с работы, я тружусь или что, возвращаясь с работы, я отдыхаю? Тружусь ли я, когда читаю, смотрю кино, прогуливаюсь? Тружусь ли я, общаясь с друзьями или предаваясь любви? Тружусь ли я, когда занимаюсь чем угодно? Величие труда заключается в том, чтобы быть в споре со всеми иными способами существования и тем самым ограничивать их и ограничиваться ими; для нас этим *иным* — наряду с другими «иными» — является слово, которое оправдывает и оспаривает величие труда.

ДЕЛАТЬ И ГОВОРИТЬ

Ведь слово — тоже достояние человека; оно тоже является модусом финальности; оно, в отличие от чистого созерцания, не находится вне человеческой ситуации; оно — не слово Божие, не творящее слово, а слово человека, один из аспектов его борющегося существования; оно действует в мире, оно что-то производит в мире; или, скорее, говорящий человек создает что-то и вместе с тем создает себя, но делает это иным способом, нежели с помощью труда.

Посмотрим, как слово рождается в тесной связи с жестом; обратимся к гипотезе, которая чаще всего используется при прагматистском толковании языка: предположим, вслед за Пьером Жане, что самое простое слово было чем-то вроде повелительного выкрика, предшествовавшего деятельности и эмоционально облегчавшего ее (опыт, на который мы ссылаемся, мог и не иметь места в действительности: он является своего рода воображаемой реконструкцией, помогающей выявить современную структуру языка); этот выкрик вожака выделялся из деятельности как ее начальная фаза, как ее начало; таким образом, выкрик — это слово, приказывающее действовать, а не действие. Этот повелительный выкрик, следовательно, входит в цикл жеста: в некотором роде он действует как жест; он — как бы начальная фаза, как толчок, а затем — и как регу-

ллятор деятельности. Таким образом, любое слово можно постепенно свести к *практике*: в обычном случае оно есть не что иное, как момент; этот момент становится этапом *практики*, как только краткий призыв превращается в предваряющую действие схему, в План, который является словесным предвосхищением *практики*. В итоге, мир культуры в целом можно трактовать как долгий окольный путь, исходящий из деятельности и в деятельность возвращающийся.

Момент, этап, окольный путь: слово, в его подлинном смысле, есть дополнение к делу преобразования человеческой среды, осуществляемого самим человеком. Именно эта фундаментальная возможность лежит в основе марксистского понимания культуры, где труд признается движущей силой, объединяющей все человечество.

Однако слово с самого начала раздвигает границы жеста и вырывается вперед. Призыв перестает быть эмоциональным компонентом осуществления деятельности; он уже имеет значение для всей деятельности. Он «*хочет говорить*» о деятельности в целом; он воспаряет над ней, он контролирует ее. (Эту функцию контроля — *Übersichtlichkeit* — мы найдем у психотехников, занимающихся индустриальным трудом, функцию, которая содержит в себе зачатки интеллектуальной деятельности, способной выполнить частичный и монотонный труд; мы не касаемся здесь зарождения конкретных проблем цивилизации, а с самого начала переносимся в центр вопросов, поставленных, например, техницистским гуманизмом.)

Повеление, которое звучало, предваряя готовый стать действием жест, впервые намечало возможность дистанцирования, рефлексивного отступления, интервала, дыры в целостном, готовом к осуществлению жесте и возможность начертания плана, предваряющего целостный жест.

Родившееся вместе с жестом, слово направляет жест, *придавая ему значение*. Слово — это смысл, понятый как то, что надлежит делать.

Исходя из этого историю труда можно интерпретировать как историю, пронизанную историей слова и испытывающую ее воздействие. Именно говорящий человек преобразует свои инструменты, предвосхищая с помощью языка новое воздействие тела на материю. Инструмент значительно удлиняет тело, чтобы обнаружить в нем самом принципы его же революционного развития. Инструмент, так или иначе предоставленный самому себе, становится привычным и консервативным, о чем

свидетельствуют рабочие инструменты крестьянина и ремесленника — они, сопротивляясь изменению, остаются теми же самими. Именно слово радикально меняет достигнутые формы жеста и инструмента: поражение и страдание толкают человека к размышлению и вопрошанию. Так формируется внутренняя речь: как сделать по-другому? Инструмент, пребывающий в подвешенном состоянии, инструмент, о котором говорят, вдруг подвергается воздействию со стороны иных возможностей действия; радикальное изменение формы, реструктуризация телесных операций совершаются с помощью слова; в этой завоеванной пустоте, открытой благодаря поражению и вопрошанию о нем, язык предвосхищает, означает и, опираясь на воображение, стремится к коренным преобразованиям.

Особая роль принадлежит слову при переходе от инструмента к машине. Как отмечает Эмманюэль Мунье в работе «Мелкий страх в XX веке», «машина не является простым материальным продолжением наших телесных органов. Она принадлежит иному порядку: дополнение к нашему языку, вспомогательный язык математиков, служащий для проникновения в тайны вещей, для обнаружения их скрытых возможностей, не нашедших еще употребления резервных сил».

Именно потому, что человек вместо того, чтобы просто жить и хозяйствовать на разделенной межевыми столбами земле, заговорил о геометрическом пространстве, стала возможной математика, а благодаря ей, вследствие индустриальной революции, родились математическая механика и техника. Вызывает удивление, что Платон своей деятельностью по наименованию линии, поверхности, равенства и подобия фигур и т. п., которая строго запрещала всякого рода манипуляции с фигурами и физические преобразования, содействовал созданию евклидовой геометрии. Этот аскетизм математического языка, которому мы, в конечном счете, обязаны рождением машин и машинной цивилизации, был бы невозможен без героизма Парменида-логика, отвергавшего мир становления и *практики* от имени самоидентичности значений. Именно этому отказу от движения и труда мы обязаны тем, что на свет появились работы Евклида и Галилея и родился мир современной техники с его приборами, механизмами, машинами. Ведь в них сливаются воедино всё наше знание, наши слова, которые вначале отрекались от изменения мира; благодаря превращению языка в абстрактное мышление мы сегодня имеем мир техники, который в своей совокупности есть вторжение мира слов в мир

мускулов. Это воздействие мира понятий на мир прагматики многое проясняет: оно выявляет начальную составляющую самой производительной деятельности, а также рождение спора между словом и трудом. Это взаимное наступление друг на друга уже есть изначальное опротестовывание друг друга: *практика* берет на вооружение слово как средство планирования, слово же есть изначальное рефлексивное отступление, «размышление о смысле», рождающаяся *theoria*. Эта постоянно возобновляющаяся первичная диалектика заставляет нас решительно отказаться от любой бихевиористской и *a fortiori* от эпифеноменистической интерпретации так называемых культурных надстроек общества. Язык в равной мере является и надстройкой, и базисом. Здесь надо категорически отказаться от схематических построений надстройки и базиса и противопоставить им круговое движение, где два понятия поочередно то включаются одно в другое, то обретают самостоятельность.

СИЛА СЛОВА

Слово, которое ближе всего стоит к труду, которое повелевает, уже есть зарождающаяся *критика* труда в двух ее смыслах: осуждения и наложения границ.

Слово — это критика труда, поскольку оно, возникнув, временно приостанавливает заботу о жизни, являющуюся сутью труда; оно дистанцируется, оно *размышляет*.

Однако, приостанавливая заботу, оно возобновляет, продолжает ее иным способом, но она тем не менее остается присутствующей борющейся человеку, его финальности: слово переводит заботу в план *знаков*.

Останемся на время в узких границах повелевающего слова, позволившего нам пробить первую брешь в замкнутой сфере деятельности. Какую новую *операцию* в рамках труда изобретает слово?

Прежде всего специфическую деятельность по отношению к другому, говорящую о *влиянии*, а не о *производстве*. Производство имеет отношение к природе — материальной или нематериальной, — к некому «*са*» в третьем лице. Влияние, даже если оно осуществляется в повелительной форме, уже предполагает другого, вторую личность: каким бы ни было повеление — настойчивым или вежливым, прямым или завуалированным, — оно порождает другого как «*следование*», которое

уже не является «результатом». Отношение «*требование — следование*»¹ выходит за рамки отношения «*производство — продукт*». Это родившееся из слова межчеловеческое отношение внедряет в труд одно противоречие и одну составляющую. Противоречие: поскольку влияние в корне противоположно осуществляемой без взаимности деятельности преобразования, то есть производству. Составляющая: поскольку влияние обогащает труд всей гаммой межчеловеческих отношений: всякий труд есть со-трудничество, то есть труд, не только выполняемый несколькими людьми сообща, но и обсуждаемый ими. Психосоциология постоянно сталкивается с этим социальным и вербальным (социальным, *потому что* вербальным) слоем труда. Таким образом, низкая производительность труда и усталость вызваны нарушением межчеловеческих отношений, которые выражают не только разделение труда как таковое, но и социальную организацию труда: отношение товарищества на предприятиях, отношение исполнения между конструкторскими бюро и производственными участками, отношения социального подчинения между дирекцией и рабочими коллективами, не считая все те социальные отношения, которые действуют внутри предприятий и за его пределами; все эти отношения, управляющие трудом — во всех смыслах слова «управлять», — находятся в мире слова.

Однако повелевающее слово обращено не только к другому, но и к человеку вообще, который благодаря слову обретает статус означающего. Тот, кто говорит, говорит о себе самом, решает о себе; он также выносит суждение о себе, которое проясняет его и не позволяет говорить о нем, полагаясь на первое впечатление. Внутренняя речь, в которую облекается любое решение, прекрасно свидетельствует о человеческой деятельности, которую представляет слово: если бы я никогда не разговаривал сам с собой, мне бы ни за что не выбраться из сумеречной нечеловеческой жизни животного. Я в той же мере, что и мой труд, управляю самим собой.

Но за этим воздействием на другого и на собственное «я» — за словом, которое оказывает влияние, за словом, которое я, принимая решение, адресую себе, — надо суметь увидеть еще

¹ По этому и некоторым другим вопросам, изложенным на следующих страницах, я в своем анализе воспользовался идеями Вальтера Порцера (Porzer), изложенными им в книге: «Das Wunder der Sprache». Ch. IX: Die Leistung der Sprache.

более скрытую деятельность слова: воздействие самого знака на смысл, работу смысла, приведенного в движение словом. Слово, скажем мы, само ничего не «делает», более того, оно «заставляет делать» (идет ли речь о другом или о «я», понимаемом как другой); однако если слово заставляет делать, то потому, что оно *означивает* то, что предстоит сделать, и что означенная для другого деятельность «понятна» ему и он «следует» ей.

Означивать смысл значит совершать довольно сложное действие. В рамках настоящего очерка можно лишь сделать некоторые замечания по поводу этого действия, являющегося полной противоположностью труду, даже если оно и включено в сам труд.

Прежде всего, нет слова, не совершающего различения деятельности, благодаря которому глагол и субъект действия (а также, в случае необходимости, его завершение, результат и средства) отделяются друг от друга. К этой деятельности различения присоединяется великая деятельность обозначения; ведь эти две вещи связаны между собой: отличать и обозначать предметы и их аспекты, действия, свойства и т. п. Различать — это первичное действие, соединять — действие вторичное. Вот почему речь связывает в фразы глаголы, имена существительные, прилагательные, дополнения, множественное число и т. п., с помощью которых мы, «фразируя» наши жесты, управляем самой нашей деятельностью; таким образом, любая наша деятельность связывает вместе то, что разделено и находится в отношении. Вне «фразировки» (*phrase*) человек остается бессвязным, невнятным. Смыслом «фразировки» не является ни изменение вещей или нас самих, ни производство как таковое, а означивание, а всякое означивание — это указание в пустом пространстве того, что будет выполнено с помощью труда в том смысле, в каком выполняют проект, обещание, намерение.

Эта пустота, в какой происходит означивание, несомненно, является причиной нищенского состояния языка и философии, но она изначально составляет величие языка, поскольку именно благодаря тому, что значения означивают, но не действуют, слово сочленяет и структурирует деятельность.

Эта «недееспособность» слова с точки зрения «дееспособности» труда как раз и есть деятельность, работа, хотя, однако, слово не является трудом как таковым. Чтобы подчеркнуть это, скажем, что то, что мы называли «фразировкой» деятельности, является высказыванием (в том смысле, в каком говорят: относительное высказывание, неопределенное высказы-

вание и т. п.); каждое высказывание выражает акт *полагания*. Человек, говоря, *полагает* смысл; это его словесный способ деятельности.

Эта деятельность полагания растворяется в повседневной речи, уставшей от того, что ее проговаривают; она выдвигается на первый план в математическом языке, где наименование всегда выглядит новым. «Название дают части пространства, ограниченного во всех отношениях. Дают название поверхности... линии, наконец, точке...» Брис Парен в свое время восхищался этой способностью полагать, *формировать* смысл, с помощью наименования: «Наименование и есть первое суждение... наши слова создают существа, ...не ограничиваясь простым проявлением чувств... слово по своей природе является абстракцией в том смысле, что оно не выражает реальности, а обозначает ее в истине»¹. Правильно говорить — это непосильная ответственность.

Слово сомнения

Однако слово не только повелевает: пора снять ограничение, наложенное на анализ условностями педагогического характера; рефлексия по поводу регулятивной деятельности языка уже выходит за рамки повелевающего слова.

Слово, которое хочет говорить, которое стремится понимать и надеется быть понятым, уже тем самым есть слово сомневающееся, слово выбирающее, слово поэтическое.

Повеление заставляет делать. Сомневающееся слово вопрошает: что это? что это значит? Вопросание существует только потому, что существует сомнение; поставить под вопрос — значит усомниться. Так же, как инструмент — это привыкание и успокоение, слово в своем первом проявлении — тоже привыкание и успокоение: говорят, что... «Так делают» тесно связано с «говорят». Застойная цивилизация загипнотизирована множеством полезных инструментов и фраз.

Ворование как спонтанное движение докритического существования своей обыденностью запечатлевает манеру говорить и действовать, превращая жесты и слова в безжизненную традицию. Слово вызывает к жизни инструмент только потому, что слово вызывает к жизни слово: «вы верите?».

¹ Brice Parain. Recherches sur la nature et les fonctions du langage.

Сомневающееся слово обращено к другому, ко мне, к смыслу. Сомневающееся слово — это, по существу, слово, адресованное другому. Другой — это человек, который отвечает. В ответе он от начала и до конца выступает в качестве второй личности; он не является более «са», которое характерно для продукта, созданного на заводе; он — это «ты», которое отвечает. Слово подражает индустриальному труду, когда стремится произвести психологический эффект таким же путем, каким его добывается труд, то есть не заботясь о взаимности между продуктом труда и его производителем. Таково пропагандистское слово, которое добывается психологического воздействия таким же образом, каким машина достигает эффективности на своем рабочем месте. Это слово полностью выключено из цикла вопрос—ответ. Оно занято производством; оно не называет. Только сомнение превращает слово в вопрос, а вопрошание — в диалог, то есть в вопрос, *предполагающий* ответ, и в ответ, отвечающий *на* вопрос.

Диалог пронизывает сферу труда и выводит за ее пределы: диалог пронизывает сферу труда, поскольку не существует труда без разделения труда, а разделения труда — без словесного общения, определяющего задачи и социальное значение человеческого труда. Однако диалог и выводит за рамки труда; это происходит уже на предприятиях; психосоциологический анализ монотонного и раздробленного труда убедительно показывает нам, что трудящиеся способны мысленно выходить за рамки труда, который по мере увеличения своей эффективности становится все более автоматическим, и делают это тем успешнее, если могут «поболтать» в ходе труда. Здесь слово уже помогает труду, поскольку оно компенсирует его, *отвлекает* от него. А что в таком случае говорить о диалоге как *досуге*, о том досуге, в котором великое множество людей все чаще и чаще ищет возможность для подлинного самовыражения, для деятельности, принесенной в жертву социально необходимому труду?

Продолжим наши размышления о различных формах воздействия слова на труд, осуществляемого в рамках цивилизации труда.

Призыв к другому, обращенный также и ко мне самому, является по существу своему вопрошанием, создающим поле рефлексии и поле свободы: «я спрашиваю себя...». Внутренний диалог и есть рефлексия. Я формирую самого себя как человека *иронии*. Теперь в моих привычках, в моем труде, в моем веровании поселяется червь сомнения. Слово — это критика, и оно

делает критичной любую позицию. Начинается разрушение «наивности». Наивность — это порядок «il y a», наличия: имеются вещи, имеется природа, имеется история, имеется закон труда, имеется власть тех, кто правит. Вещь, деятельность, поощрение к деятельности потенциально поставлены под вопрос сомневающимся словом: мир, труд, тираны оспорены во всех отношениях разрушительной силой слова. Великие философские концепции вопрошания — и оспаривания — Сократа, Декарта, Юма, Канта, Гуссерля — вызвали к жизни и довели до совершенства этого гения сомнения, обосновавшегося в слове. Именно поэтому эти великие философские позиции являются душой любой культуры, противостоящей всякого рода преждевременным синтезам, выдвигаемым и навязываемым цивилизациями, которым свойственны коллективные верования и общие темы которых — мантия, шпага, инструмент.

Еще более радикальный переворот сомневающееся слово производит в мире значений: оно вводит измерение *возможного* в монолитный грубый факт (речь идет о фактичности как бытия, так и констатации о нем). Создавая пространство для игры возможности, слово перетолковывает смысл реальности — реальности деятельности и реальности факта, — опираясь на смысл возможности. Одновременно — это и «высвобождение» мышления с помощью вопрошания, делающее возможным «высвобождение» вообще как движение, следующее за рефлексией, как акт ответственности.

Если присмотреться внимательней, мы увидим, что сомневающееся мышление является подлинным воспитателем того мышления, которое отрицает и утверждает, в конечном счете — формулирует самые простые высказывания. Ведь решающим, главенствующим ответом является тот ответ, который говорит «нет», который вводит негативность в сферу значений: все, что есть, есть; однако слово может говорить о том, чего нет, и тем самым может разрушить то, что создано. Отрицать значит вычеркивать возможный смысл. Это по своей сути жест непродуктивный, жест, который не работает; но этот жест проводит в спонтанном веровании, в наивной позиции смысла, решающую черту, которая шаг за шагом низлагает позицию, как низлагают царя. Теперь мир слова — это мир, где *отрицают*. И именно поэтому — это мир, где утверждают: утверждение выделяет ту черту, которую отрицание может отвергнуть или уже отвергло; утверждение утверждает то, что отрицание отвергает. Именно в мире сомневающегося слова существуют утверждения.

Можем ли мы, таким образом, говорить, что высказывания, которые, на первый взгляд, лишь констатируют факт, являются завоеванием сомневающегося слова? Ведь высказывание есть как бы ответ на вопрос, который упущен из внимания. Это завершение повествования, которое так и не отвечает на вопросы: что произошло? как все это случилось? И любое знание как бы является ответом на массу затруднений, вставших перед восприятием благодаря философии, сомневающейся в смысле чувственных свойств и отвергающей преимущество явленности.

Это сомнение и это отвержение сумели положить начало эпохе возможности, где смог родиться закон столь абстрактный и ирреальный, каким, например, является закон инерции, которым, на первый взгляд, вообще нельзя руководствоваться, но из которого, однако, вышло все механистическое мышление.

Обращение с мольбой

Однако вряд ли было бы справедливым ограничивать действенность слова альтернативой между повелением и критикой, даже если мы расширим сферу сомневающегося слова, включив в нее утверждение и отрицание.

Протагор говорил, что четырьмя основополагающими моментами слова были руководство, просьба (или мольба), вопрос и ответ.

Термин *eukhōlē*: просьба, мольба — дает начало обширной деятельности слова, освобождающей говорящего человека от альтернативы повиновения — которое, в итоге, утрачивается в труде, — и сомнения — которое, в итоге, разъедает трудящегося человека.

По правде говоря, здесь открывается иной мир: просьба, которая предполагает другого, которая предоставляет человека в распоряжение другого, исходит уже не от «я» трудящегося, не от «я» ироничного, но, если так можно сказать, от «я» молящего. Это — человеческое слово, ни в коей мере не являющееся словом разочарования: обращенное к Богу, оно *взывает* — и в хоре греческой трагедии, и в древнееврейском псалме, и в христианской литургии, и в спонтанной мольбе верующего, близкой его повседневной жизни. Обращенное к миру, оно хотело бы стать *подлинным гимном*, повествующим о сокровенном смысле, о новизне, о необычном, о жестокости и нежности, о зарождении, о душевной безмятежности:

Гёльдерлин и Рильке, Рамю и Клодель свидетельствуют о том, что слово не сводится к той функции, какую оно выполняет в повседневной жизни, в науке и технике, в политике, в обычных проявлениях вежливости и дружелюбия.

Обращенное к абстрактным значениям, требовательное слово высказывается *в пользу* ценности, являясь ее фундаментальной деятельностью. Ведь не случайно Сократ начал борьбу за смысл слова «добродетель», то есть за то, что является человеческой ценностью. Открывая сферу возможного, слово тем самым открывает сферу наилучшего. Отныне вопрос: что означает мой труд, то есть какова ценность моего труда, — остается открытым. Труд является человеческим трудом, если он соответствует этому вопросу о личной и общественной ценности труда: и такой вопрос есть дело слова.

Обращенное к людям и к моему «я», «молящее» слово по существу своему является *восклицанием*. Если человеческий удел может быть понят и его фундаментальные основания могут быть выражены, то это потому, что крик человека был продолжен в песне; именно язык, близкий языку заклинания, облек в слова повседневное выражение отчаяния и радости, гнева и страха, чтобы поднять их на лирический уровень, сделать их выражениями, несущими очищение. Греческая трагедия, трагедия Эсхила воспели горькую участь познавшего страдание человеческого сердца, воплотив ее в пение и придав ему значение заклинания:

Кто бы ни был ты, великий бог,
Если по сердцу тебе
Имя Зевса, «Зевс» зовись.
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с тобой.
Ты один лишь от напрасной боли
Душу мне освободишь.

Через муки, через боль
Зевс ведет людей к уму,
К разумению ведет.
Неотступно память о страданье
По ночам, во сне, щемит сердца,
Поневоле мудрости уча.
Небеса не знают сострадания.
Сила — милосердие богов.

(Агамемнон.

Перевод с древнегреческого С. Апта. — И. В.)

Таким образом, слово ведет нас к самоосознанию и к самовыражению в различных, соответствующих случаю, направлениях: требовательное слово, с помощью которого я принимаю решение, выводящее меня из состояния замешательства; сомневающееся слово, с помощью которого я сам себя вопрошаю и подвергаю обсуждению; указывающее слово, с помощью которого я оцениваю себя, определяю себя и заявляю о себе; а также и лирическое слово, с помощью которого я воспеваю наиважнейшие из чувств, говорящие о сплоченности людей и об их одиночестве.

В итоге этого представления возможностей слова становятся очевидными как взаимопроникновение труда и слова, так и их скрытое расхождение.

Вероятно, можно было бы сказать, что труд — это когда человек производит полезный продукт, отвечающий его потребностям, прилагая более или менее значительное усилие по преодолению сопротивления со стороны природы, находящейся вне нас и внутри нас.

Труд, в определенном смысле, включает в себя слово, поскольку говорение — это также более или менее значительное усилие, занятие, направленное на созидание полезных дел, отвечающих потребностям группы, и являющееся этапом в производстве полезных предметов. Однако сущность слова и природа труда — вещи различные: *слово означает, оно не производит*. Завершение «производства» — это реальное следствие, завершение слова — это доступный пониманию смысл. Более того, слово всегда в той или иной мере *бездвозмездно*; никогда нет уверенности в том, что слово полезно; поскольку слово ищет, оно порождает потребности, вызывает к жизни новые инструменты; однако слово может также быть самодостаточным и не требовать доказательств; оно констатирует, оно вопрошает, оно вызывает. Вместе с тем слово может говорить ни о чем, болтать, лгать, вводить в заблуждение и, наконец, сводить с ума. Таким образом, труд может смело пристыдить слово за его бездеятельность. Гамлет говорит о тщетности слов: Words! Words! Words!.

Но что стало бы с цивилизацией, лишенной величия и тщетности слова?

ЗА ЦИВИЛИЗАЦИЮ ТРУДА И СЛОВА

Каким образом эта диалектика труда и слова помогает нам ориентироваться в современных проблемах цивилизации? Ее

заслуга в том, что она предупреждает нас от ложных решений относительно тенденций, лежащих в основе движения нашей цивилизации.

Современная форма этой диалектики уйдет в прошлое, она должна уйти; но возникнут другие ее формы, которые поставят новые проблемы.

«Отчуждение» и «объективация» в труде

Современная историческая форма диалектики труда и слова испытывает воздействие двух факторов, которые не могут быть сведены один к другому.

1. Человеческий труд *отчужден в наемном труде*, о нем говорят как о рабочей силе вне ее связи с личностью; его воспринимают как вещь, подчиненную законам рынка. Эта *социально-экономическая* деградация труда свойственна социально-экономическому режиму капитализма; можно надеяться и желать, что она исчезнет вместе с исчезновением условий наемного труда. Этой социально-экономической деградации труда соответствует попранное достоинство слова, хотя оно надменно и не хочет признавать, что о нем также идет торг на рынке услуг: сегодня культура горделиво чтит свой статус, и это ее усердие прямо пропорционально степени поругания труда, которому предстоит исчезнуть вместе с ней. Корни этого самовознесения находятся глубоко: они принадлежат античности (заметим, греческой, а не иудейской); труд был уделом рабов — он был *подневольным*; культура принадлежала свободному человеку — она была *либеральной*. Противоречие между подневольными искусствами и искусствами свободными в значительной мере зависело от социальных условий, от положения трудящихся в исторических обществах; культура оценивалась, или, точнее, переоценивалась, в зависимости от того, в какой мере она укрепляла режим, обесценивающий труд.

Надо сделать еще шаг вперед: можно говорить о виновности культуры, поскольку она в той или иной мере, косвенно или непосредственно, выступает в качестве средства эксплуатации труда: правят те, кто обладает знанием и умеет правильно говорить, кто предприимчив, кто избегает риска (ведь экономика рынка — это экономика расчета и риска); требуются «интеллектуалы», чтобы создавать теорию системы, чтобы преподавать и оправдывать ее в глазах собственных жертв.

Короче говоря, капитализм смог продлить свое существование как экономическая система благодаря тому, что он вместе с тем был культурой, то есть моралью и религией. Таким образом, слово также несет вину за деградацию труда. Вот почему революционное мышление — и это вполне понятно — питает злопамятство по отношению к совокупной классической культуре, коль скоро она — культура буржуазная, коль скоро она позволяла себе поддерживать находящийся у власти класс эксплуататоров и быть с ним заодно. Любой мыслящий и пишущий человек, ничем не стесненный в своих занятиях и исследованиях со стороны режима, в котором его труд оценивается в качестве товара, должен понять, что его свобода и его радость находятся под угрозой, поскольку они являются звеном противоречия и — в той или иной мере — условием и средством труда, лишенного свободы и радости, поскольку он познается и истолковывается как вещь.

2. Однако современное состояние труда определяется не одними только капиталистическими социально-экономическими условиями, но также и *технологической формой*, которую придали ему сменяющие друг друга научно-технические революции; эта форма относительно независима от режима труда и капитала и ставит проблемы, которые не решаются с помощью революций, происходящих на уровне социально-экономического режима труда, даже если эти революции позволяют более четко ставить их и решать более радикальным образом. Исчезновение прежних специальностей при решении тех или иных частных и повторяющихся задач, все меньше и меньше требующих профессиональной квалификации, ставит проблему, вызывающую тревогу: нельзя, чтобы смысл труда, превозносимый философами и теологами, был утрачен в тот момент, когда все более широкие массы трудящихся начинают видеть в своем труде простую социальную жертву, считая, что смысл труда и получаемая от него радость находятся не в самом труде, а вне его — в наслаждении, испытываемом при потреблении, в радостях досуга, получаемых благодаря сокращению рабочего дня. К тому же сегодня эта частичность и повторяемость ощущаются не только в промышленном труде, но и в конторской работе, так или иначе сказываются на научной специализации, в частности, в медицине, обнаруживаются во всех формах научной деятельности.

Эти утраты и издержки специализации, правда, повсеместно компенсируются путем появления новых сложных профес-

сий: конструкторы, мастера наладки машин; мы являемся свидетелями объединения научных дисциплин благодаря новым теориям, которые систематизируют и обобщают дисциплины, до сих пор существовавшие независимо друг от друга. В дальнейшем мы будем говорить о том, в какой мере эта *поливалентность*, компенсирующая *специализацию*, не является плодом теоретической культуры — культуры бескорыстной, чьи результаты смогут заявить о себе в далеком будущем, культуры, которая постоянно вносит коррективы в техническую подготовку рабочего и в специальные научные исследования.

В таком случае я спрашиваю себя: не является ли следствием современной технологии труда, наряду с социальным «отчуждением», обнищание трудящегося, выполняющего свою «объективирующую» функцию? «Объективация», в ходе которой человек реализует, завершает и развивает себя, получила всеобщее признание. В ней также нашли свое разрешение философские споры между реализмом и идеализмом, субъективизмом и материализмом и т. п., — словом, преодоление трудностей, с которыми столкнулись теория познания и онтология античности. Труд свойственно связывать меня с вполне определенной и имеющей завершение задачей; именно здесь я, демонстрируя свои способности, доказываю, кто я такой, и, создавая некую завершенную вещь, показываю, на что я способен; эта «завершенность» моего труда обнаруживает меня перед другим и перед моим «я». Это действительно так; однако то же движение, которое обнаруживает меня, меня и скрывает, реализует меня и меня деперсонализирует. Я отлично понимаю, что развитие ремесел — в том числе и интеллектуальных занятий — имеет предел, к которому стремится движение объективации: этот предел — утрата моего «я» в лишенной смысла деятельности, по сути своей деятельности незначимой, не имеющей перспективы. Однако человеку свойственно не только созидать нечто законченное, но и понимать совокупность и тем самым устремляться к другому пределу, отличному от того, что уготован деятельности, лишенной смысла, к горизонту целостности человеческого существования, который я называю миром, или бытием. Размышляя о перспективах, которые открывает перед нами современный труд, мы внезапно пришли к пониманию слова как совокупного означающего, как желания быть всеми понятым.

Современное развитие труда, вероятно, всего лишь раскрывает глубинную его тенденцию, в соответствии с которой

мы, реализуя себя, оказались поглощенными конечным. Эта постепенная утрата человеческого «я» проявляется как своего рода *тоска*, которая шаг за шагом сменяет *страдание*, причиняемое трудом, как если бы объективация незаметно превращалась в некое психологическое зло, неотделимое от раздробленности и монотонности современного труда.

Эта тенденция не сводится к «отчуждению», которое, в собственном смысле слова, говорит не только о том, что человек утрачивает себя в чем-то ином, но и о том, что человек утрачивает себя в пользу другого человека, который подвергает его эксплуатации. Отчуждение ставит социальную и в конечном счете *политическую* проблему, а объективация — проблему *культуры*.

Тогда я задаюсь вопросом, нет ли в современном кризисе цивилизации чего-то такого, что соответствовало бы фундаментальному кризису современного труда. За буржуазным разложением культуры, искусства, литературы, университетского образования стоит упорное нежелание человека адаптироваться к современному миру.

Это сопротивление, конечно же, не однозначно; оно говорит о смятении человека, еще не готового к внезапным сдвигам в мире техники; оно свидетельствует о том, что античное отношение человека к «природной» среде потерпело поражение; оно выражает беспокойство человека по поводу кардинального изменения временного ритма. Это замешательство удваивается нечистой совестью, той, что свойственна Сократу, персонажу Валери, который, повстречав в преисподней архитектора Эвпалиноса, сокрушается о том, что ничего не сделал своими руками, что все только мыслил, то есть *предавался болтовне*. Нечистая совесть обычно превращается в злопамятство: ведь если бы Сократ обнаружил, что он расстался не с тенями пещеры ради реальности Идей, а лишь с реальностью механизмов ради теневых сторон речи, он возненавидел бы и механизмы, и реальность.

Здесь все нечисто, все неподлинно. Помимо этого замешательства и нечистой совести, которые питают друг друга, культура свидетельствует также о законном отказе человека адаптироваться к ней. Культура вместе с тем раскрепощает человека, делает его способным на открытость, на путешествие в неведомые дали, на иное, на «целое». Функция «гуманитарных наук», истории и — более всего — философии состоит в том, чтобы с помощью рефлексии противостоять «объективации»,

чтобы с помощью критического вопрошания о совокупном уделе человеческом и прославления поэтического человека компенсировать привычку человека к *конечному* труду. *Воспитание*, в самом значительном понимании этого слова, является, вероятно, справедливым, хотя и строгим, арбитром в споре между требованием объективации — то есть адаптации — и требованием рефлексии и дезадаптации; именно это напряженное равновесие удерживает человека на ногах¹.

Цивилизация труда

Теперь я могу говорить о понятии цивилизации труда — ее значении и границах. Здесь я полностью присоединяюсь к определению, предложенному Бартоли: «это цивилизация, где труд является главной социально-экономической категорией». Это определение не покажется странным, если принять всю ту критику, которой мы подвергли капитализм в его экономической, социальной, политической, культурной формах. Это определение тем ценнее, что острое критики направлено не против призрака, а против фетишизма денег. В вопросе о труде именно это ставит рефлексию экономиста выше рефлексии философа.

Здесь я буду отталкиваться от идей Бартоли:

1. Цивилизация труда — это, прежде всего, *экономика труда*, где целесообразность плана подменяет собой законы рынка; деньги и стоимость в данном случае лишены функции так называемых спонтанных рычагов экономики; распределение благ осуществляется, по крайней мере в определенный период, в соответствии с трудом и даже в соответствии с производительностью труда: заработная плата не является более ценой труда-товара, она — средство распределения чисто социального продукта. В этом смысле экономика труда уже реализована в странах с социалистическим планированием; в современной капиталистической экономике она присутствует лишь в качестве тенденции, в частности в форме права на организацию труда, изменение структуры заработной платы и на политику полной занятости.

2. Экономика труда не в состоянии создать цивилизацию труда, если она не является *экономикой самих трудящихся*, то есть если сами трудящиеся реально не управляют заводами

¹ «La parole est mon royaume». — Esprit, févr. 1955.

и фабриками, следовательно, если они не обрели возможности управлять и нести ответственность за управление, чтобы избежать нового господства со стороны компетентных людей и технократов.

3. Экономика труда является ложной целью, если она одновременно не является *демократией труда*, если трудящиеся — в соответствии с конституционным правом — не участвуют в деятельности государства.

Разве цивилизация труда не содержит в себе нечто большее, чем внедрение синдикатов в государственный аппарат, — децентрализацию и разделение властей, возможность противостоять им, что значительно отличает ее от структуры централизованного государства, свойственной социалистической экономике в период индустриализации? В этом смысле цивилизации труда еще не существует, даже если экономика труда уже заняла свое место в определенной части мира и, в какой-то мере, в мире в целом.

4. Наконец, я добавлю к этому, что цивилизация труда — это такая цивилизация, где *на основе труда формируется новая культура*. Социальное слияние профессий и функций, значительно сдерживаемое, но не искореняемое до основания разделением на классы, не может не оказывать серьезного воздействия на культуру народа. Как только трудящиеся получают доступ не только к управлению экономикой и государством, но и к научной деятельности в широком значении этого слова, а также к самовыражению в литературе и искусстве, культура переживает глубинное обновление *независимо от своей идеологической направленности*. Современная культура нуждается в исцелении от безнравственности, притворства, нарциссизма, которое должен принести с собой союз людей труда, мыслителей и художников; она способна вызвать к жизни чувство братства, породить темы, более свежие и вместе с тем более жизненные, чем это было в византийской культуре. Цивилизация труда, следовательно, приведет к обогащению слова добродетелями труда.

Социальное слияние профессий и функций приведет к тому, что тема цивилизации труда пополнится идеей включения мира труда в мир культуры; все закономерно идет к этому и только к этому. В дальнейшем нас подстерегают две значительнейшие «мистификации». Первая заключается в соблазне поставить культуру в целом на службу технике, то есть, если говорить без обиняков, сделать ее фактором индустриализа-

ции. Если цивилизация труда будет нацелена на пропаганду человека, активно действующего, прагматичного, ослепленного успехами техники, коллективным характером производства и возможностью беспрепятственного потребления продуктов социального труда, то необходимо отказаться от этого нового фетиша, предлагаемого нам под благовидным наименованием цивилизации труда.

Вторая мистификация состоит в смешении культуры, вызванной к жизни трудом и трудящимися людьми и питаемой ими, с *идеологически* управляемой культурой. Эта опасность значительней той, о которой мы только что говорили; в эпоху становления социалистической экономики, естественным образом соответствующей фазе ускоренной индустриализации, государственный аппарат стремится подчинить культуру делу коллективизации и навязать обществу концепцию мира, соответствующую этому начинанию.

В такой цивилизации труд не только *воздействует* на слово; в ней слово имеет всего лишь два объекта: сам труд и идеологию строящего социализм государства. Весь наш анализ диалектики труда и слова предупреждает о том, что цивилизация, в которой нарушено тесное взаимодействие между критической и поэтической функциями слова и производительной функцией труда, в конечном счете обречена на застой. Цивилизация развивается, если только она осознает все трудности, испытываемые словом, признавая право на заблуждение в качестве необходимой политической функции. Эти трудности слова являются ценой, которую цивилизация труда должна платить за услугу, оказываемую труду словом.

Услуга, оказываемая труду словом

Эта услуга слова сохраняется в условиях социального «отчуждения» труда в заработной плате; ведь она соответствует более долговечным проблемам, связанным с «объективацией» человека в конечном результате труда, раздробленного и единообразного. Ничто не может быть более пагубным, чем игнорирование этой проблемы в угоду неотложным задачам «устранения отчуждения» в труде: любая рефлексия и любая деятельность должны рассматриваться по существу, в зависимости от неотложности угроз, а также и от их опасности.

1. Первой услугой, оказываемой словом труду, я считаю *смягчение последствий* разделения труда. Мы имеем здесь в виду всю совокупность усилий, предпринимаемых социальной психологией индустриального труда: на начальном уровне эта принадлежащая слову функция смягчения выглядит как отвлечение рабочих с помощью праздных разговоров в цехах, где задания имеют настолько частичный характер, а их выполнение настолько монотонно, что было бы лучше, если бы труд был доведен до полного автоматизма и требовал бы только их «неусыпного присутствия»; тогда голову рабочего можно было бы занять чем-то другим: дружеской беседой, музыкой и — почему бы и нет? — лекциями воспитательного характера¹. На более высокой ступени эта функция смягчения приобретает форму совместного контроля за рабочими местами в цехе, изучения связи между отдельными операциями, которые выполняются на предприятии, прослеживания пути товара до мирового рынка. Этот контроль, это изучение движения продукта являются своего рода «внутренней речью», которая выявляет частичный характер труда и придает ему смысл. На следующей ступени эта функция смягчения идентифицируется с профессиональным многопрофильным образованием, позволяющим людям менять место работы и бороться против обезличивания, вызванного автоматизацией труда. Очевидно, что диалектика труда и слова ведет нас в самую сердцевину проблем, поднятых техническим образованием, которое с необходимостью имеет два аспекта, один — обращенный к специализированному профессиональному образованию, другой — к общей культуре; в таком случае самое что ни на есть прагматичное образование уже обладает культурной ценностью, поскольку подчиняет ручной труд теоретическому знанию физикоматематического содержания: литература и история перестают «служить» формированию профессионального взгляда на мир и подтверждают, что техническое образование является составляющим моментом подлинной *культуры*.

На еще более высокой ступени, благодаря функции *смягчения*, труду сообщается социальный смысл. Нет ничего удивительного в том, что книги, в том числе и такая книга, как «Капитал», стоят у истоков современных революций. В конечном счете, говорить о труде значит присоединяться к речам челове-

¹ Friedmann. Où va le travail humain? — Des écouteurs aux oreilles, p. 207 et suiv.

ка политики. Ведь если политик не находится у власти, он, как проповедник, обладает возможностью опасного использования слова. В этом — одна из истин глубокой максимы Жоржа Навеля, о которой говорит Фридман: «Среди рабочих наблюдается некое уныние, от которого избавляются только через участие в политике».

2. Вторая услуга слова заключается в том, чтобы компенсировать разделение труда с помощью *досуга*. Досуг, как и труд, все больше и больше становится серьезнейшей проблемой цивилизации.

Именно благодаря слову, а также спорту, туризму, занятиям по интересам можно будет восстановить утраченную связь с природой, жизнью, стихийными силами и, что, вероятно, гораздо существеннее, вернуться к более спокойному, непринужденному, раскованному временному ритму, отличному от изнурительного темпа современной жизни.

К тому же современный мир — это мир, где, по мере его усложнения, досуг утрачивает свое содержание под воздействием все той же техники, которая вместе с тем в корне изменила производство, транспорт и все человеческие отношения. Смысл нашего досуга — с трудом завоеванного благодаря сокращению рабочего дня — в значительной мере будет зависеть от состояния человеческого языка, от его уважительного использования в литературе, политике, театре и в личных беседах. Если в досуге человек утрачивает свою душу, то что поможет ему сохранить свою жизнь в труде? Вот почему нельзя допустить, чтобы строительство социалистического общества, через пропагандистскую «трескотню» и идеологическую болтовню, привело к разрушению слова; вот почему, наконец, необходимо, чтобы социалистическое общество пошло на риск раскрепощения слова, если оно не хочет духовно уничтожить того человека, которого создает с помощью материальных средств.

3. Более того, слово по отношению к целесообразной деятельности человека, обладает *созидательной* функцией. Оно является носителем «теоретической» функции в совокупном ее понимании. Нет такой техники, которая не была бы прикладным знанием, как и нет прикладного знания, которое бы не зависело от знания, изначально отказавшегося от какого бы то ни было практического применения. *Praxis* не может выразить человека полностью. *Theoria* также имеет право на свое существование. Эта созидательная *theoria* идет по пути от математики к этике, от физической теории — к истории, от науки — к он-

тологии. Все радикальные проблемы принадлежат той позиции, в которой прагматичный утилитаризм и безоглядный витализм ставятся под вопрос. Вот почему не может существовать цивилизации, в которой бы не было места свободной игре бескорыстного созерцания, поиску, не имеющему очевидного сиюминутного результата. Выше мы назвали *воспитанием* диалектику адаптации и дезадаптации в формировании человека. Именно Университет должен стать тем местом, где осуществляется это деяние. Вот почему было бы справедливо требовать от него, чтобы он, как ничто другое, отвечал бы запросам современного общества и без тени смущения продолжал бы античную традицию *Universitas*, которая сегодня, как никогда ранее, необходима в качестве особого средства обуздания негативных последствий современного труда, при условии, что его двери будут открыты для всех трудящихся.

4. Наконец, слово, наряду с функцией созидания, обладает также функцией *творчества*: благодаря литературе и искусству открывается и воплощается такой идеал человека, который никакое общество не в состоянии запланировать; в этом — опаснейший риск как для художника, так и для общества. Истинный творец не тот, кто *говорит* об уже известных потребностях человека своего времени, о потребностях, уже провозглашенных человеком политики, а тот, чье творчество является новаторским по отношению к уже достигнутому и воплощенному в человеческую реальность знанию. Здесь мы имеем дело с поэтической функцией слова, которой и завершается наше размышление о возможностях слова. Теперь мы понимаем, каковы те истоки, которые питают проекты цивилизации, в том числе и проект цивилизации труда.

Может быть, в данном случае слово соприкасается с основополагающим творчеством? Может быть, теология слова в конечном счете, совпадает с теологией труда? Возможно, и так. Но прежде всего это означает, что при условии конечности человека нам необходимы и труд, и слово, чтобы найти свое место в работе творческого слова, каковым мы сами не являемся.

Вот почему любая человеческая цивилизация должна быть одновременно цивилизацией труда и цивилизацией слова.

III. ВОПРОС О ВЛАСТИ

Человек ненасилия и его присутствие в истории

Эти заметки, посвященные проблеме насилия и ненасилия, вытекают из одного центрального вопроса: *при каких условиях ненасилие может отличаться от позиции йога из книги Кестлера, от простого пребывания вне истории?* Сам этот вопрос очевидно предполагает исходную убежденность¹ в том, что ненасилие может представлять ценность или, лучше, как об этом будет сказано далее, что ценностью обладают ненасильственные формы сопротивления, и подлинный смысл ненасилия, который на самом деле не задан заранее, можно с полным основанием искать среди некоторых искаженных представлений о нем; речь идет о порою странным образом сходных с ним мягкости, малодушии, лирическом уклонении от действительности, уходе от мира, попустительстве. С самого начала я чистосердечно заявляю, что для меня данная исходная убежденность неразрывно связана с другой более фундаментальной убежденностью в том, что «Нагорная проповедь» имеет отношение к нашей истории — истории в целом, со всеми ее социальными и политическими структурами, а не только к частным поступкам, лишенным исторического значения; в том, что «Нагорная проповедь» радикальным образом вводит в историю *трудновыполнимое* и непригодное к повсеместному распространению требование, и каждого, кого это требование затронуло, охватывает чувство глубокой тревоги, порыв, который порою побуждает лишь к неуместным действиям, историческим нелепостям; тем не менее

¹ Пусть данному исследованию поставят в упрек исходное предположение, имплицитно содержащееся в нем, которое я сформулирую с самого начала: не разве возможно приступить к анализу, не имея предварительного предположения и предварительного убеждения? Проблема всегда заключается в том, чтобы узнать, как далеко возможно *затем* продвинуться по пути истинности, насколько имплицитное предположение критически разрабатывается и вписывается в общий поиск, способствует ли оно остроте спора, одним словом, — содействует ли обсуждению, которое ведут несколько субъектов.

эта тревога, этот порыв, эти нелепости свидетельствуют о том, что «Нагорная проповедь» с ее пафосом ненасилия стучится в двери истории, что она имеет практическое значение, зовет к претворению в действительность, а не к бегству от нее. Данная исходная убежденность находит отражение в следующем вопросе: *при каких условиях ненасилие может иметь место в нашей истории?* Ведь именно чистота наших помыслов, именно то, что мы *сделаем* для другого, завершит наши намерения. Если ненасилие приемлемо с этической точки зрения, то его следует поместить в один ряд с эффективной, результативной деятельностью, выделяющейся на фоне общего потока взаимопереплетающихся случайностей, благодаря которым создается история человечества.

Первое условие, которому должна удовлетворять подлинная концепция ненасилия, — эта способность охватить мир насилия во всей его полноте; движение ненасилия всегда подвержено риску ограничиться какой-либо одной формой насилия и бороться с ней упорно, но односторонне, тогда как следует определить длительность, размах, глубину насилия (его путь в истории, разнообразие его психологических, социальных, культурных, духовных проявлений, глубокую укорененность во множестве сознаний), довести до логического конца этот процесс осознания насилия: в чем состоит его трагическое величие, предстающее порой в качестве движущей силы истории, ее «кризиса» — «критического момента» — «суждения», неожиданно изменяющего конфигурацию истории. Тогда и только тогда, ценой этой истины, можно поставить вопрос о том, обнаруживается ли в результате предпринятой рефлексии некий *излишек, превосходящий* саму историю, и есть ли у сознания *нечто такое*, что дает ему право предъявлять требования истории и считать себя принадлежащим к иному «порядку», отличному от творящего историю насилия.

Однако при этом сторонник ненасилия должен задать себе следующий вопрос: способен ли он мыслить себя, постоянно пребывающим в этой отвергаемой им истории? И следует ли квалифицировать его деяния как безупречные, но, преимущественно, малоэффективные? *Может ли ненасилие быть эффективным? Если да, то каким образом?* Очевидно, что этот второй вопрос выливается в более широкую проблему: нужно уяснить, выполняет ли «пророк» некую историческую задачу и может ли эта задача вписаться в пространство между бессилием «його» и эффективностью «комиссара».

Третий вопрос: не находится ли в таком случае возможная эффективность действий сторонника ненасилия в напряженном соотношении с признанным порочным «прогрессистским насилием»? Если действительно пророк противостоит истории своими действиями, которые скорее являются отказом, неподчинением, то есть непоследовательными и зависимыми от обстоятельств поступками (вызванными объявлениями войны, бунтом и т. п.), то не заключается ли с неизбежностью смысл его деяний в том импульсе, который он привносит, в той *духовной перспективе*, которую он приоткрывает перед чисто политической деятельностью, конструктивной активностью, протекающих в рамках структур и институтов?

Я не стану скрывать испытываемого мною замешательства, которого мне не удастся окончательно рассеять; то тут, то там мы сталкиваемся с истинами скорее предполагаемыми, чем признанными, скорее желательными, чем обоснованными.

Осознание насилия

Предположив, что насилие присутствует всегда и повсюду, посмотрим, как возникают и рушатся империи, как утверждается величие отдельных личностей, как борются между собой религии, как завоевываются и перераспределяются привилегии в обладании собственностью и властью, и даже на то, каким образом закрепляется авторитет властителей дум, как ценой труда и страданий обездоленных создаются предназначенные для элиты культурные ценности.

Исследователи империи насилия не всегда оказываются достаточно дальновидными; вот почему те, кто занят изучением *анатомии войны*, обольщаясь надеждой найти три-четыре главные нити, которые нужно оборвать, чтобы марионетки войны в бессилии упали на подмостки, обрекают пацифизм на наивность и поверхностность. Анатомия войны требует более разностороннего подхода, *чем психология насилия*.

Следовало бы поискать как на высших, так и на низших уровнях человеческой психики аффекты, соответствующие ужасному в истории. Общая психология эмпиризма, изучающая эмоции удовольствия и неудовольствия, благополучия и счастья, упускает из виду яростную склонность к противодействию, стремление к экспансии, борьбе и господству, инстинкт смерти и, в особенности, способность к разрушению и жажда катас-

троф, которые являются противоположностью всех тех переживаний, которые строят здание человеческой психики на основе непрочного, постоянно *находящегося под угрозой* равновесия. Пусть разразится мятеж, пусть партия окажется в опасности — внутри меня соединилось и разъединилось нечто такое, чему ни профессиональная деятельность, ни домашний очаг, ни повседневные гражданские заботы не дают выхода; нечто неукротимое, здоровое и нездоровое, незрелое и несформировавшееся, чувство необычности, авантюристичности и неустойчивости, желание сурового братства и потребность в решительных действиях, нескованных юридическими нормами и административными условностями. Примечательно, что эти находящиеся в глубине пласты сознания вновь дают знать о себе на его высших уровнях; ужасное имеет также идеологический смысл; неожиданно Справедливость, Право, Истина утверждаются с помощью оружия и путем возвеличивания сомнительных страстей; язык и культуру охватывает пламя патетики; чудовищная тотальность готова встретить опасность и смерть; даже Бог привлекается в качестве средства: его имя выбито на пряжках ремней, к нему обращаются во время присяги и в проповедях войсковых священников.

Таковы те глубокие корни, которые насилие пускает на различных уровнях сознания. Однако психология насилия еще не достигла того уровня истории, где структурируется насилие. Вот почему все же следовало бы говорить о социальных «формах», которым подчинены привлекаемые силы, о структурах ужасного. С этой точки зрения марксистское прочтение истории незаменимо там, где требуется осмыслить воздействие психического фактора на историю в диалектике классовой борьбы: на данном уровне ужасное становится содержанием истории в той же мере, в какой история вершится под влиянием негативных факторов и ужасное является ее движущей силой. Именно это с легкостью упускают из виду пацифисты, зачарованные зрелищем поля битвы; удобнее не замечать насилия эксплуатации: здесь насилие не сопровождается сенсационными событиями; битва — это событие, событиями являются также и восстания; однако бедность и смерть бедных людей не есть событие; не является событием то, что в эпоху Луи-Филиппа в среде рабочих средняя продолжительность жизни детей равнялась приблизительно 27 месяцам, что на мануфактурах Лилля на 21 000 рожденных приходилось 20 700 умерших¹. Необходимо пройти

трудный путь осознания и разоблачения насилия, допускаемого правом и социальным порядком, путь, который начался менее века назад. Установление мира является грандиозной задачей, если при этом мир должен стать венцом правосудия: не ведет ли насилие угнетения к насилию бунта против него?

Но психология насилия не может принимать во внимание того, что Государство — это очаг средоточения и трансформирования насилия: если инстинкты — причина ужасного, если борьба классов — основной элемент жизни общества, то тогда насилие внедряется в сферу власти в качестве политического феномена. Собственно говоря, именно власть является целью политики; на самом деле в государстве речь идет о том, чтобы уяснить, кто повелевает, а кто подчиняется, одним словом, — кто правит, в чьих интересах, в каких пределах и т. д. В государстве управление людьми всегда превалирует над управлением делами. Насилие принимает форму войны, когда сталкиваются две властвующие силы, обладающие равными притязаниями, но несовместимые друг с другом. Итак, с одной стороны, война не выражает сути всякого насилия, так же как борьба между государствами лишь косвенно отражает напряженность внутри общества; с другой стороны, государство придает новое измерение массовому насилию, возведя его в ранг войны. Именно в такой привилегированной форме насилие истории успешно овладевает индивидом, который в каком-то смысле представляет и ждет этого; такое случается чаще всего, когда группа, связанная с государством, оказывается в катастрофической ситуации, когда глубинный уровень сознания, приобщенного к цивилизации, соединяясь с пафосом абстракций, прорывается наружу; именно в этот момент мне открывается моя причастность к общему начинанию, обреченному на провал, к истории, расколотой на несколько историй, к нити развития истории, которая может быть прервана, именно в этот момент я дохожу до состояния воинствующего и кровавого лиризма, который символизирует «Марсельеза»; эта великая историческая смерть, в которую вплетается и моя личная смерть, приводит в действие наиболее патетические эмоции существования — 1789, 1871, 1914, 1944... — которые получают отклик в самых глубинных слоях нашего бессознательного. И, соответственно, ужасное в истории и ужасное в психике взаимно поддерживают друг друга.

Таким образом, возникает предположение о том, что из-за тяготеющего над историей злого рока люди вообще не способ-

¹ Henri Guillemin: Les chrétiens et la politique. Ed. du Temps présent, p. 19.

ны к совместному существованию: одни люди *несовместимы* с другими. Поэтому не следует заблуждаться относительно того, что целью насилия, тем финалом, к которому оно стремится имплицитно или эксплицитно, непосредственно или опосредованно, является смерть другого — по меньшей мере его смерть или нечто худшее, чем смерть. Именно в этом Иисус усматривает конечный результат обыкновенной злобы: тот, кто гневается на собственного брата, — *убийца* своего брата. С этой точки зрения преднамеренно совершенное убийство — отличительный признак насилия: в момент осуществления насилия участь другого определяется словом «уничтожить». Путь насилия, собственно, не имеет конца, так как человек способен убивать неоднократно и в некоторых особенных случаях умирающего вынуждают задержаться на грани жизни и смерти для того, чтобы он смог испытать нечто более страшное, чем сама смерть; подвергаемый насилию должен все еще быть *здесь*, чтобы мучиться от осознания собственного уничтожения и переживать разрушение того, что превосходит наше тело, что является источником достоинства, ценности, счастья; и если человек есть нечто большее, чем его жизнь, то насилие стремится истребить в нем все, включая и очаг этого «*большого*», поскольку в конечном счете именно с существованием такого «*большого*» не может примириться насилие.

Именно это ужасное творит историю: насилие предстает в качестве особого образа действия, посредством которого меняется облик истории, в качестве ритма человеческого времени, в качестве структуры множества сознаний.

Однако если история есть насилие, то ненасилие — это большая совесть истории, страх за существование в истории и упование на совесть в исторической ситуации. Подлинное стремление к ненасилию должно стать итогом размышления об истории: такова его первичная и наиболее фундаментальная связь с историей, его вклад в историю. Принимать всерьез насилие истории означает преодолевать его посредством осуждения. Совесть как *этическое* качество по самой своей сути противостоит ходу *истории*. История заявляет: насилие. Совесть решительно возражает и заявляет: любовь. Это решительное возражение — выражение негодования; этим выражением негодования совесть отвергает историю: упраздняет ее как насилие; одновременно она утверждает человека, который способен быть другом другому человеку.

Поскольку пацифизм не затрагивает самых значительных форм насилия, он мнит себе, что он вполне *возможен и легко*

осуществим, он полагает, что уже *присутствует* в мире, что проистекает из мира, из благой природы человека, но ему просто препятствует и не дает проявить себя чья-то злая воля. Пацифизму неведомо, что его принципы сложно реализовать, что ему противостоит история, что он может прийти только *извне*, и призывает историю к тому, что не соответствует ее естественному предназначению.

Эффективность ненасилия

Если ненасилие приходит извне, то каким образом оно присутствует в истории? Как может пророк не быть йогом? Я думаю, что ненасилие способно быть значимой жизненной позицией лишь в том случае, если от него можно ожидать воздействия, пусть далеко не очевидного, на ход истории. Даже если человек отказывается убивать и выбирает смерть, лишь бы сохранить руки чистыми, нас интересует не это. Какова ценность этой чистоты? Может ли один человек сохранить чистоту, если все остальные в грязи? И не войдут ли в историю вместе с его поступком те смертоносные последствия, которых он не желал, но которые явились результатом его поступка? Подобный отказ от насилия, так же как и собственно насилие, служит другому насилию, поскольку не только не препятствует ему, но, наоборот, содействует. Следовательно, если ненасилие имеет какой-либо смысл, то оно должно реализовать его в истории, из которой оно сначала трансцендирует; ненасилие должно обладать иной эффективностью, нежели та, что способствует насилию в мире, эффективностью отношения между людьми. Обладает ли ненасилие подобной эффективностью? И что представляет собой эта эффективность?

1. Прежде всего сторонник ненасилия верит в то, что своим отказом подчиниться он делает реальными те ценности, возможность осуществления которых люди доброй воли видят в отдаленной перспективе исторического развития. То есть сторонник ненасилия верит, что действительное и конкретное свидетельство благожелательного отношения к людям не гарантирует положительных результатов по причине столкновения противоположных форм насилия; тем не менее он надеется, что, хотя он и причастен к порочным последствиям поступков, вошедших в историю, его собственный неординарный поступок, о котором судят исходя из его непосредственных результатов, имеет двойственное значение, поскольку он за-

дает ценность в качестве цели, поддерживает устремленность истории к взаимному признанию человека человеком.

Я бы не понял того широкого всплеска энтузиазма, который захлестнул общественное мнение в связи с поступком Гари Дэвиса, если бы мы не приветствовали в его лице реальную эффективность и, в первую очередь, готовность порвать с *восхищением* и очарованием. В истории появляется человек, который вершит ее, несмотря на то что он ступил на путь отчуждения: сторонник ненасилия напоминает мне о том, что участь этого человека гуманистична, потому что такой выбор был однажды совершен человеком; в некоей точке запрет отменяется, открывается перспектива будущего: человек решился; неизвестно, к чему все это приведет, да это мы и не можем знать, потому что с позиции строгого исторического метода эффективность подобного поступка определить нельзя; в данной области связь действия и истории — объект веры; сторонник ненасилия верит и надеется, что свобода способна повлиять на судьбу; и таким образом человек способен мужественно вторгнуться в ход современной истории и изменить его.

Такого рода эффективности уже достаточно для того, чтобы скорее включить ненасилие в историю: оно не находится вне времени, его скорее следует считать «несвоевременным», несвоевременным, действием целесообразным, но совершившимся слишком рано, относящимся к другой эпохе, которое должно осуществиться путем длительного и мучительного политического «опосредования»; ненасилие является своеобразным авансом истории, который необходимо оправдать, внедрить в многообразие политических установлений, способов чувствовать и действовать.

Сторонник ненасилия не просто действует *во имя* осуществления гуманистических целей истории — *стремится* к справедливости и благожелательности для их достижения, — он *прибегает* к средствам невооруженной борьбы, поддерживая тем самым динамизм и напряженность хода истории. Ненасилие — выражение надежды на возможность случайных факторов в истории, на историю без гарантированного финала.

2. При наличии определенных благоприятных условий и действий выдающихся людей ненасилие способно перерасти в тенденцию мощного и эффективного ненасильственного сопротивления; таким образом ненасилие способно совершить исторический прорыв.

Деятельность Ганди — неординарная и по-своему ограниченная — как и сама его личность, — в наше время являет собой нечто большее, чем символ надежды и пример для подражания. Бы-

ло бы крайне неразумно утверждать, что именно Ганди Кестлер представил в качестве йога; деятельность Ганди в Индии была не менее значимой, чем деятельность Ленина в России. Разумеется, невозможно не признать и недостатков Ганди: его настороженное отношение к современной технике, его непонимание роли организованного пролетариата, его в конечном счете излишнее доверие к традиционным структурам, ответственным за отчуждение народных масс Индии, ставших жертвой священников и богачей.

При необходимости можно упрекнуть его за все это. Но я не знаю, как можно недооценивать значение эффективных акций неповиновения в Южной Африке и Индии. Как мне кажется, опыт этих акций свидетельствует о том, что они проходили при благоприятных условиях: Англия не являлась нацистским государством, и символическое декларирование гуманистических целей согласовывалось с наличием адекватных или эффективных средств; следовательно, ненасилие отнюдь не выносит цели за пределы истории и не отказывается от средств, имеющих безупречный характер, оно стремится объединить цели и средства в таком действии, которое по своей сути было бы одновременно и *духовным* и *техническим*.

С одной стороны, получается, что для Ганди ненасилие было лишь элементом целостной системы духовных ценностей наряду с истиной, бедностью, справедливостью, нравственной чистотой, терпением, упорством, презрением к смерти, внутренней собранностью и т. д. Примечательно, что он увенчал это здание истиной, *satyagraha*, «истиной в ее нерасторжимом единстве». «Я придумал слово „*satyagraha*“, когда находился в Южной Африке, чтобы выразить ту силу, которую проявляли индусы в этой стране в течение 8 лет... силу истины, которая есть также и сила любви...»¹

¹ Материалы Индийского Конгресса, т. I, 1920 («Revue du monde musulman» (avril—juin 1921). Серезоль, основатель Международной добровольной гражданской службы, ставил вопрос возможности перенести на Запад опыт ненасилия: «Вы уверены в том, что народ не готов? Не считаете ли вы, что для этого скорее недостает лидера? Лидер должен быть воплощением Бога ежеминутно 24 часа в сутки. Он всегда должен быть на высоте, подавлять гнев, не знать страха. Вы должны забыть о себе, отказаться от радостей чревоугодия и любви. Очистившись таким образом, вы приобретете не человеческое, но Божественное могущество. В чем эта сила? Пятнадцатилетний подросток смог бы повалить меня одним ударом. Я — ничто, но я избавился от желаний и страха, поскольку я знаю, что есть Божественное могущество». См. заключение его автобиографии под названием «Мои отношения с истиной».

С другой стороны, для Ганди ненасилие было своеобразным методом и даже разработанной в деталях техникой сопротивления и неповиновения. Нужно признать, что мы не обладаем такой техникой и совершенно некомпетентны в данной сфере; ошибочным было то, что механизм тщательно продуманных и скрупулезно осуществленных акций в Южной Африке и Индии не был изучен; этот опыт демонстрирует глубокий смысл совместных действий, упорядоченных, полных решимости и, что весьма важно, бесстрашия перед лицом поражения и смерти; активный характер ненасилия заявляет о себе следующим образом: с точки зрения Ганди вседозволенность на деле ведет к насилию; с его помощью человек самоутверждается и самовозвеличивается; а ненасилие предполагает *силу*.

Именно эта сила в уникальном историческом опыте позволяет привести в *соответствие* цель и средства. «Прогрессистское насилие», которое, как предполагается, самоустранился в процессе движения к осуществлению гуманистических целей истории, есть искусство *изворотливости*: коварства, обмана, насилия; военные и гражданские институты практикуют его повсеместно: это техника патриотизма и революции; ненасилие отвечает на вопрос, в котором ставится под сомнение его эффективность, посредством другого вопроса: приведет ли практика «изворотливости» к непрерывному возобновлению насилия? Не нуждается ли политическая деятельность — патриотическая или революционная, — пусть это прозвучит либо в качестве укора, либо в качестве доброжелательного призыва, в таких символических актах и таких иногда успешных действиях, при которых цели *являются* средствами?

«Ненасильственное сопротивление»
и «прогрессистское насилие»

Однако способно ли ненасилие стать *повсеместным*? То есть чем-то большим, нежели символический акт, исторически ограниченный и редко ведущий к успеху? Может ли оно полностью заменить насилие, способно ли оно вершить историю?

Ненасилие, даже если оно проистекает из непротивления, подразумевает определенные неслучайные ограничения.

1. Неслучайно то, что девиз ненасилия негативен: «Не убий!» Путь ненасилия — это путь отказа: отказа от сотрудниче-

ства, от службы в армии и т. п. Само слово «сопротивление» имеет негативный оттенок: не подчиняются властям, отказываясь делать что-либо. Я верю в эффективность такого отказа настолько, насколько отказ может быть эффективным; однако не является ли эта эффективность результатом *соединения* позитивных, конструктивных действий? Когда я перехожу от «не убий» к «возлюблю», от отказа от войны к призывам к миру и созиданию, я вступаю в область совершаемых мной действий; и тогда я снова начинаю подавлять других; я вступаю в такую сферу, где цели и средства не согласуются, я участвую в такой деятельности, при которой поступки различных людей «не совместимы», так что я наряду с эффективностью истории ощущаю и ее порочность.

2. Представляется также, что ненасилию не свойственно постоянство: зависящие от обстоятельств акты отказа, акции неповиновения; ненасилие относится к порядку *поступка*. Эти эпизодические поступки, представляющие собой примеры сверхчеловеческой требовательности, являются движущей силой истории и реальным призывом к человеку — конкретно выполнять свое гуманистическое предназначение. Тем не менее, как оказывается, такие поступки имеют продолжение в действиях длительного характера: в таких исторических процессах, как победа государственного строя нового времени над феодализмом, пролетарское движение, антиколониальная борьба и т. д.

3. В более широком смысле ненасилие — это быстрый ответ на определенные конкретные ситуации, государственные установления, затрагивающие лично меня; а политическое действие — это, если использовать удачное выражение Тойнби, быстрый ответ на «вызов» со стороны определенных структур: колониальное угнетение, тяжелые условия и низкая оплата труда пролетариата, ядерная угроза; оно совершается в плоскости абстрактного, привычного, институционального, в плоскости обезличенных «опосредований» между людьми.

Мне кажется, что сегодня ненасилие должно быть *пророческой* сущностью собственно *политических* движений, то есть оно должно стать ориентиром техники революции, реформирования или осуществления власти. Вне этих институциональных задач мистика ненасилия способна обернуться безнадёжной катастрофой, как если бы время бедствий и гонений было бы последней исторической возможностью, как если бы мы были вынуждены приспособить нашу жизнь к такой ситуации, при которой благожелательные поступки оставались бы

без отклика, скрывались бы ото всех и не имели бы никакой исторической перспективы. Это время *может* наступить, и вместе с ним придет антигуманный режим, при котором будет возможен лишь один выход: бессмысленный *отказ* за тюремными стенами. Время неэффективности постоянно подкрадывается к дверям истории; нужно быть готовыми к наступлению мрака. Однако эта задняя мысль не может быть мыслью, устремленной в будущее, направленной на действие и конструктивное созидание. До наступления этого времени — если оно должно прийти, но пока оно приближается — нужно действовать на основании предвидения, плана программы; существует политическая задача, и она полностью принадлежит истории.

Но тогда не следует ли из этого, что пророческое ненасилие, проистекающее из победы совести над жестоким законом истории, вносит свой вклад в историю посредством той драматической связи, которую оно поддерживает с укоренившимся насилием, с «прогрессистским насилием», тогда как последнее приобретает оттенок духовности, пользуясь возможностями ненасильственного действия и его результатами?¹

Однако подобное *понимание* диалектики пророческого ненасилия и «прогрессистского насилия» с позиции проблемы эффективности допустимо лишь с *точки зрения* историка. Для человека, который живет, действует, не существует ни компромисса, ни синтеза, а есть лишь выбор. Нетерпимость к компромиссам — это душа ненасилия; не верить безоговорочно означает отступить от веры; если даже ненасилие — это удел немногих избранных, они должны считать его делом каждого; для человека, который жил ненасилием, а не взирает на него, ненасилие может стать содержанием любого действия, силой, вершащей историю.

Государство и насилие

Цель данного сообщения заключается вовсе не в том, чтобы предложить нечто подобное политической дискуссии. К тому же было бы крайне бестактно и невежливо пытаться сделать это здесь, на территории иностранного государства.

Я бы скорее предпочел обсудить предварительный вопрос, относящийся к политике в целом: что означает тот факт, очевидный для всех, кто изучает историю и повседневную жизнь, что человек есть существо политическое? Мне бы хотелось затронуть наиболее спорный аспект этого широкого вопроса, связанного с проблемами права, социологии, истории: вместе с государством появляются *определенные формы насилия*, имеющие *легитимный* характер. Что означает как для нашей повседневной жизни, так и для наших моральных, философских и религиозных размышлений тот необычный факт, что государство поддерживает бытие человека в качестве существа политического и руководит им с помощью насилия государственного уровня, имеющего легитимный характер?

Сначала подтвердим нашу исходную позицию: каково то минимальное насилие, которое устанавливается государством? Самая простая и одновременно самая неустраняемая форма насилия со стороны государства — это *насилие уголовно-го наказания*. Государство наказывает; в конечном счете государство обладает монополией физического принуждения; оно лишило индивидов права судить самих себя; оно взяло на себя все те разнообразные формы насилия, которые явились наследием первобытной борьбы всех против всех; столкнувшись с какими бы то ни было прецедентами насилия, индивид может апеллировать к государству, а государство — последняя инстанция, исключающая возможность обжалования своих решений. Приступив к рассмотрению насилия со стороны государства в форме взыскания, наказания, мы непосредственно переходим к анализу центральной проблемы; многи-

¹ См. об этом «Гуманизм и Террор» Мерло-Понти — *Esprit*, février, 1949. «Йог, Комиссар и Пророк» — «*Christianisme Social*», janvier 1949.

сленные функции государства: создание законов, право принимать решения и исполнять их, управление, регулирование экономики, просвещение — все эти функции санкционированы в конечном счете правом государства быть высшей принуждающей силой. Утверждать, что государство есть *власть*, это то же самое, что утверждать, что государство обладает властью *принуждать*.

Поэтому я не говорю о бесчеловечном, о тоталитарном государстве, я говорю о государстве в собственном смысле слова, о том, что делает государство государством, о политическом строе, существующем в разнообразных, порой противоположных друг другу формах. И если государство прибегает к каким-либо мерам, выходящим за рамки узаконенного насилия, то это лишь осложняет ситуацию. Вполне достаточно того, чтобы государство пользовалось репутацией самого справедливого, самого демократичного, самого либерального, чтобы его воспринимали как синтез законности и насилия, то есть обладающим моральным правом требовать и физической способностью принуждать.

I

Почему подобное соединение права и силы в лице государства оборачивается проблемой? Проблемы не было, если бы жизнь в государстве полностью соответствовала требованиям морального сознания, могла бы быть их целостным выражением и служить примером их решительного осуществления; мы были бы удовлетворены, если бы политика являлась воплощением морали. Но разве жизнь в государстве способна утолить жажду совершенства? Об этом можно было подумать, если бы соблюдались определенные наставления греческой политической мысли, касающиеся «Полиса» («Cité»), его совершенства и самодостаточности как жизненной цели отдельных индивидов; и тогда оказывается, что мораль вообще сводится к реализации исторической общности, процветающей, сильной и свободной, благодаря свободе своих граждан. Но, с другой стороны, те же философы, провозглашавшие Полис высшим достижением моральной жизни, отказывались от объединения «умозрительного» идеала мудреца и «практического» идеала государства, политического деятеля, домоуправителя или владельца поместья; таким образом их мораль распадается на две

сферы и неразрешимой остается проблема соединения двух моделей совершенства и счастья — философской и политической, как это было у Платона, Аристотеля и стоиков. На это могут возразить, что «умозрительный» идеал больше не является современным, что христианство впервые положило конец разграничению идеалов умозрения и действия, предложив «практический» идеал любви к ближнему и подведя под категорию «практического» мораль в целом.

Однако христианство по-своему вновь открыло и даже углубило то противоречие, которое не смогли преодолеть греки, бывшие людьми в высшей степени политическими. Христианство ввело такое требование, которое, обострив проблему морали, превратило политику в загадку. Это радикальное требование, как известно, является интерпретацией заповеди любви к ближнему из «Нагорной проповеди» Иисуса (Мф. 5, 38). Это наставление, как таковое, включает в себе призыв к жертвенной любви: «Не сопротивляйтесь злему», «Молитесь за обижающих и гонящих вас» и т. д. (Мф. 5, 44).

Эта заповедь привносит еще более радикальное противоречие по сравнению с противоположностью умозрения и действия; сфера «практического» сама оказывается расколотой; поскольку политику как таковую невозможно представить в качестве этики непротивления и жертвенности.

Подтверждение этому мы находим в знаменитой XIII главе «Послания к Римлянам», когда святой Павел, обращаясь к христианам Рима, несомненно испытывая при этом некоторый соблазн религиозного анархизма, советует им подчиниться властям не из страха, а по совести. И, возможно, данный текст представляет больший интерес как образец осознания, а не как пример разрешения противоречия, хотя обычно его комментируют именно под таким догматическим углом зрения.

Святой Павел отдавал себе отчет в том, что ввел образ «начальника», а вместе с ним и понятия власти, наказания, повиновения, страха, он коснулся такого аспекта жизни, который не содержится непосредственно в сфере взаимоотношений между людьми, и они способны, способны в корне измениться под воздействием братской любви, о чем он говорил ранее; на самом деле, как это подчеркнул О. Кульманн, примечательно то, что политические рекомендации святого Павла предполагают такой контекст, при котором ведущая роль принадлежит проблемам «любви» всех ко всем; эта любовь представлена, как и в *Нагорной проповеди*, — в качестве любви прощаю-

щей, не сопротивляющейся злу, воздающей добром за зло и в конечном счете содействующей и даже вновь устанавливающей полное взаимопонимание между людьми; «Будьте братолюбивы друг к другу с нежностью!» (Рим. 12, 10) — призывает апостол.

И неожиданно, прервав проповедь взаимной любви, Павел прямо говорит о «начальнике». Каково назначение «начальника»? Он *наказывает*. Он наказывает того, кто делает зло. Итак, вот оно, насилие, на которое мы ссылались вначале; и именно в связи с проблемой наказания святой Павел описал в обобщенном виде все функции государства. Разумеется, речь идет об ограниченном насилии. О насилии, ни в коем случае не допускающем убийства, и, как мы увидим далее, о насилии, не оправдывающем и никоим образом не санкционирующем войны между государствами; о насилии, полностью находящемся под контролем органов государственной власти; о насилии, которое устанавливается и обосновывается исходя из принципа справедливости, который святой Павел называл «добром». Все это так, и нужно напоминать об этом тем, кто усматривает в данном тексте постыдное заискивание христианина перед любой властью. Властью — в смысле власти «начальника», власти справедливости. «Порядок», который эта власть создает и поддерживает, неотделим от справедливости и тем более не может ей противоречить. Тем не менее именно это обоснованное насилие, насилие во имя справедливости и создает проблему.

Ибо «власть» не похожа на такую силу, которая может быть порождена «любовью». Правосудие в своей наиболее умеренной и узаконенной форме и есть способ воздавать злом за зло. По *существу* наказание является *итогом первого раскола внутри этики любви*; оно не знает прощения; оно противостоит злу, оно нарушает взаимные отношения, одним словом, короткому пути «непосредственности» любви оно противопоставляет долгий путь «опосредования» через принудительное воспитание человеческого рода. «Начальник» мне не «брат»; уже именно поэтому он являет собой власть; и именно поэтому он требует «подчинения»; это не означает, что христианин готов вынести все что угодно; отношения между государством и гражданином асимметричны; здесь нет взаимности, это отношения власти и подчинения; но даже если существующая власть устанавливается в результате свободных выборов, даже если она совершенно демократична и легитим-

на, чего, впрочем, почти никогда не бывает, то для меня эта власть, сложившаяся когда-то, выступает в роли инстанции, обладающей монопольным правом налагать санкции; этого достаточно для того, чтобы я воспринимал государство не как своего брата, а как орган, требующий подчинения.

Я говорил, что для святого Павла осознание парадокса имеет более важное значение, чем его разрешение. Нужно признать, что в конечном счете святой Павел завещал нам скорее проблему, чем решение. Он ограничился утверждением о том, что власть «установлена от Бога» и потому она создана «тебе на добро» (Рим. 13), этого, несомненно, достаточно для того, чтобы христианин подчинялся по совести, а не только из страха, так как боязнь наказания — мотив абсолютно чуждый жизни христианина; однако ясно выраженная связь этого «установления» с условием спасения остается для нас источником глубокого недоумения. Потому что эта педагогика насилия, приводящая в движение историю посредством последовательной смены государств, вносит элемент несогласованности в педагогику любви, свидетельства, мученичества. Святой Павел даже не пытался выводить политическую власть из этики любви; он рассматривает этот атрибут государства в его человеческом аспекте; он опирается на власть, когда требует отстоять достоинство римского гражданина; он понимает, что стабильный порядок создает условия для проповеди христианства. Следовательно, он предвидит возможность совпадения двух педагогик человеческого рода: любви и справедливости, ненасилия и наказания, взаимности и подчинения власти, чувства расположения и страха. Он предвидит возможность их совпадения, однако не видит их единства. С одной стороны, он предполагает сближение данных противоположностей: именно это он провозглашает в своем достаточно откровенном и ясном заявлении о том, что власть установлена Богом. Тем не менее он не видит их единства: вот почему он употребляет именно слово «установление», которое не следует ни из его проповеди Креста, ни из примера Иисуса Христа.

Я знаю: искали систематическую связь между Крестом и «установлением», между любовью и властью; и даже сумели найти. Сначала придумали «гнев Божий»; о гневе Божьем говорится в контексте государства (Рим. 12); эта тема не лишена связи и идей государства, потому что гнев Божий предполагает карающего Бога; более того, к гневу Божьему призывают для того, чтобы отказать индивидам в праве мстить за себя;

возмездие — удел Бога; таким образом, логично будет сопоставить государственные установления и право на возмездие, которое Бог оставляет за собой. Однако подобное сопоставление государственных установлений с гневом Божиим является скорее констатацией загадки, чем ее разрешением; в результате не приобретает ли дуализм любви и принуждения еще более радикальный характер по причине того, что он переносится на Бога? Более того, если гнев был удовлетворен посредством Креста, то необходимо признать, что история государства не сводится к искуплению на Кресте, напротив, история не подлежит спасению, история сохраняет, но не спасает человеческий род, воспитывает, но не возрождает духовно, исправляет, но не освещает.

Таким образом, дуализм Гнева и Креста, присущий самому Богу, укрепляет двойственность педагогики человеческого рода. Однако размышление о гневе Божьем было ненапряженным; оно даже во многих отношениях проясняет ситуацию, но лишь если при этом от него ждут не фантастического объяснения, а косвенного «описания» загадки государства с его педагогикой насилия. История государства, представляющая собой процесс непрерывного насилия, осуществляющегося органами политической власти, является в результате движением человечества к обвинительному приговору, который не был полностью отменен и искуплен тем оправдательным приговором, итогом которого был Крест Иисуса Христа. Может быть, на самом деле тайна государства заключается в том, чтобы ограничить зло, а не устранить его, чтобы сохранить человеческий род, а не спасти его; в таком случае возникновение государства становится более загадочным.

Для того чтобы осознать загадку государства, обращались также к «демонологии» святого Павла; любое государство было для него проявлением «власти», управляющей собственной историей; именно эту власть имел в виду святой Павел, когда говорил: «Всякая душа да будет покорна высшим!» (Рим. 13. 1)¹; власть, престол, господство, как представляется, обладает

¹ Даже если в «Послании к Римлянам» (13:1) отсутствует демонологический подтекст («Каждый человек должен подчиняться правящей власти, потому что нет власти, не установленной Богом»), то «Первое Послание к Коринфянам» (8:2) («Тот, кто думает, что он что-то знает, на самом деле еще не знает того, что ему следовало бы знать») может быть понятно только в контексте демонологии.

большим величием, чем само человечество, невидимая драма которого разыгрывается под прикрытием видимой драмы правящей власти. Не следует слишком поспешно отказываться от подобного рода демонологического прочтения; оно послужило основой для одной крайне важной интуиции; эта власть, с существованием которой считались и святой Павел, и народный иудаизм, находится в *двусмысленном* положении по отношению к Кресту, будучи *уже* поверженной, распятой, но *еще не* уничтоженной. Опираясь на демонологический миф, святой Павел заметил двусмысленность государства: оно подлежит и не подлежит спасению; оно и подчинено, и автономно; оно подвержено тому, что О. Кульманн назвал «временным напряжением» («*tension temporelle*»), смысл которого выражают слова «уже», но «еще не»: уже повержено, но еще не уничтожено. Однако, выражая мифологически *действительный* и одновременно *преходящий* характер государства, прибегая к драме демонологии, превосходящей нас, святой Павел в очередной раз скорее *продемонстрировал*, чем *объяснил* загадочный характер государства. И именно отказ давать «объяснение» является итогом тех наставлений, которыми так богата демонологическая интерпретация святого Павла.

К тому же надо признать, что это единственное, что мы можем извлечь из демонологического обрамления политических наставлений святого Павла (если вообще можно утверждать, что святого Павла интересовал статус государства и что некоторые фрагменты его «Посланий» следует рассматривать как политическую концепцию). Чтобы быть верным духу проповеди святого Павла, недостаточно произвести экзегетическое истолкование его веры в демонов: поскольку подобное чисто литературное толкование уже было сделано, следует еще раз задаться вопросом о том, в чем смысл этой веры. Недостаточно повторить, нужно еще и осмыслить. Итак, что мы хотим сказать, когда заявляем о демоническом могуществе, стоящем «за» государством? Что означает это «за»? Имеет ли история двойственную, внечеловеческую или сверхчеловеческую сущность, помимо Божественного абсолюта? На самом деле восстановление демонологического опыта становится невозможным потому, что тот культурный контекст, который делал его понятным для современников, уже не принадлежит нам; невозможно реконструировать какой-либо мифологический образ без реконструкции той целостности, на которой он основывается: вот почему обращение к «невидимой власти»

для нас является примером непонятого объяснения, объяснения, лишённого значения в наши дни; однако помимо ценности объяснения нам предстоит раскрыть *зашифрованную* ценность данного текста; концепция «небесной власти» важна именно потому, что позволяет продемонстрировать двусмысленность государства, являющегося «временным напряжением», как мы уже говорили, используя выражение О. Кульмана; благодаря демонологическому языку в поле нашего зрения попадает нечто такое, на что в иных условиях мы, возможно, не обратили бы внимания; «установление» делается источником внутренней диалектики; порядок вовсе не является чем-то гарантированным и незыблемым; порядок колеблется; «порядок» — это «власть»; власть с присущим ей мифологическим измерением выводит из состояния равновесия порядок с его рациональным измерением¹; благодаря попытке дать так называемое демонологическое объяснение государство предстает в качестве нестабильной и опасной реальности: не просто установившейся, но распадающейся-восстанавливающейся реальности, которая одновременно вырывается за собственные границы и удерживается в них; вся это демонология подтверждается средствами мифа, под видом намерения дать объяснение. Таким образом, следует придерживаться духа, а не буквы мифологии, то есть выполнять задачу описания, а не претендовать на объяснение.

II

Подведем итог нашему размышлению: христианство, в отличие от греческой мудрости, сформулировало такое измерение моральной жизни, которое раздвинуло собственно политические рамки человеческой жизни: новое измерение жизни — это «Агапе», братская любовь со свойственными ей непротивлением, жертвенностью и мученичеством. Шокирующей реакцией этой новой этики на политическую реальность явилось

¹ В этом смысле рациональное мышление не упраздняет мифологии; понятие порядка будет вновь встречаться в теодицее менее мифологического, менее эсхатологического характера — в теории естественного права; однако подобного рода прогресс в определенном смысле явится движением назад; потому что архаичные сюжеты демонологии лучше согласуются с принципами «власти» государства.

представление о государстве как об инстанции, не соответствующей уровню новой этики; и тем не менее эта инстанция сама по себе не так уж плоха; с ней считаются, но на ней лежит печать недоверия, государство больше не является сущностью разумной истории; его педагогика принуждения позволяет сохранить, но не спасти человеческий род.

Дуализм Агапе христианства и карающего Насилия правящей власти возмещает о величайшем конфликте, содержание которого нам предстоит сейчас рассмотреть. Мы ставим перед собой несложную задачу, стремясь оставаться в пределах проблемы, заданной святым Павлом: проблемы пассивного гражданина в государстве подчинения и относительной справедливости; римляне, к которым обращается апостол, это простые люди, «подданные» Цезаря; их положение подчиненных граждан он освещает надеждой, открывая им некий божественный замысел в качестве источника власти, «стоящей над ним»: таким образом, они могут повиноваться по совести, а не только из страха. Государство с присущим ему ограниченным насилием создает проблему, когда речь заходит не столько о том, чтобы подчиняться ему, сколько о том, чтобы исполнять его установления (откровенно говоря, если мы подчиняемся государству добровольно и по совести, то это уже означает, что мы принимаем насилие и символически участвуем в его осуществлении, идентифицируя его в нашей памяти как повелевающую и принуждающую силу); следовательно, человек призывается одновременно и к братской любви, отвечающей добром на зло, и к поддержке правящей власти, наказывающей скверных людей; активный гражданин, действующий в интересах власти, сам является олицетворением правящей власти; как же жить человеку под властью двух освященных режимов: любви и узаконенного насилия, под влиянием двух педагогик: самопожертвования и принуждения?

Положение еще больше осложняется, когда насилие совершенно выходит за рамки уголовного законодательства, когда партия, находящаяся в опасности, призывает гражданина взяться за оружие, когда революционная ситуация ставит его на распутье между двумя формами насилия: насилия, защищающего существующий порядок, и насилия, содействующего приходу к власти нового социального слоя — носителя идеи установления социальной справедливости, или, наконец, когда протягивают руку помощи освободительному дви-

жению иностранного государства, ведущему борьбу за свержение тирании.

Так нам шаг за шагом открывается проблема насилия в истории: от подчинения пассивного гражданина государству до выполнения активным гражданином функции власти — от узаконенного насилия до защиты государства с оружием в руках — и, наконец, от насилия в целях защиты и сохранения государства до утверждающего насилия, происходит деградация, на протяжении которой постоянно усиливается противоречие между любовью и насилием; в момент их наивысшего расхождения насилие предстает в качестве движущей силы истории; именно благодаря насилию на историческую сцену вступают новые силы и государства, лидирующие цивилизации, правящие классы. Таким образом, создается впечатление, что история человечества идентична истории власти, опирающейся на насилие; по крайней мере власть уже не рассматривают как институт, на законном основании применяющий насилие, скорее наоборот, предполагается, что это насилие порождает институты, перераспределяя власть между государствами и классами.

Средством, позволяющим приостановить процесс соскальзывания от карающего насилия к утверждающему насилию, могло бы явиться установление строгого, определенного, непреложного, безусловного предела насилию; и такой предел был найден: это запрет на убийство — «Не убий!». Это абсолютно негативное указание, это распоряжение в форме запрета на самом деле представляет собой единственный принцип действия, способный удерживать вместе две этики — этику любви и этику власти; только такое наказание, которое ограничено недопустимостью смертной казни, не противоречит любви; разумеется, только «любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 10), однако не любовь вершит наказание, но, по крайней мере, любовь и не отвергает наказания. В этом смысле можно сказать, что если по своим истокам и целям карающая функция государства остается *чуждой* царству любви, то она тем не менее *совместима* с ним, поскольку не выходит за пределы запрета на убийство; в условиях отсутствия единства истоков и целей две педагогики: педагогика самопожертвования и педагогика принуждения — способны иметь общие границы в порядке средств; в конечном счете политику с этикой, порядок с милосердием связывает уважение к личности, к ее жизни и достоинству; насилие власти также ограничено эти-

кой средств; именно в этом заключается ценность негативно-ограничивающего, запрещающего характера Декалога; заповедь «Не убий!» задает предел, который насилие со стороны государства не имеет права преступать, в противном случае оно окажется за пределами сферы «добра», где насилие является разумным; этот запрет, разумеется, не проясняет, каким образом этика наказания проистекает из этики милосердия, но он по крайней мере позволяет увидеть, при каких условиях они практически совместимы.

Но *способно* ли государство придерживаться границ этики средств? Я имею в виду следующее: может ли государство существовать без нарушения запрета на убийство и остальных требований, таких как гостеприимство, верность слову, почитание родителей, уважение к собственности другого и т. д.?

Именно в этом отношении государство создает серьезную и опасную проблему, потому что оно не удерживается и никогда не удерживалось в *пределах* Этики средств. Государство — это такая реальность, которая до настоящего времени постоянно рассматривало убийство в качестве условия своего существования, выживания и, прежде всего, — своего утверждения; именно из этой жестокой истины, игнорирующей этику средств, исходил Макиавелли в трактате «Государь», он задается вопросом о том, каким образом может установиться новое государство. Исходя из поставленного вопроса, он неутомимо разрабатывает систему *реальных* условий установления государства: сила льва и хитрость лисы; он делает вывод: если Государь хочет добиться успеха, он должен стать убийцей и обманщиком; говоря библейским языком: он должен проникнуться дьяволизмом. Удобно было отвергнуть вывод Макиавелли: «Необходимо насилие и зло» под тем предлогом, что это защита преступления; однако *вопрос*, поставленный Макиавелли, остается открытым: каким образом устанавливается государство, пренебрегающее запретом на убийство и тем самым разрывающее цепи, связывающие этику принуждения и этику милосердия?

Война является высшим испытанием, пограничной ситуацией, ставящей каждого индивида перед вопросом, которым задавался Макиавелли. Почему война создает проблему?

Человек, отказывающийся от военной службы по религиозно-этическим соображениям, скажет: «Здесь нет никакой проблемы; война — это действие, посредством которого государственное насилие преодолевает установленные ему преде-

лы, нарушает запрет на убийство; следовательно, я не обязан подчиняться государству; и мое неповиновение — проявление единой этики; государство не может иметь особой этики, отличной от этики индивида, запрет на убийство распространяется на всех». Необходимо заявить твердо и определенно, что человек, отказывающийся от военной службы, прав, отвергая *любые оправдания* войны как следствия насилия со стороны правящей власти; насилие правящей власти и война — разные понятия; насилие со стороны правящей власти санкционировано; оно применяется на основании существующего законодательства; оно применяется с санкцией суда, регулирующего конфликт между истцом и ответчиком; наконец, оно не должно выходить за пределы требования уважения к жизни и достоинству подвергаемого наказанию правонарушителя; одним словом, в системе уголовного права цивилизованных государств наказание может не противоречить заповеди любви, несмотря на то что по своей сути оно ей не соответствует; итак, необходимо отказаться от любых лицемерных умозаключений, посредством которых пытаются узаконить войну, исходя из того, что она является одной из функций власти; тогда следовало бы сначала узаконить смертную казнь и соответственно отнести правящую власть к сфере, в которой убийство санкционировано; тогда можно было бы представить, что воображаемый суд дает полномочия государству объявить войну другому государству в качестве меры внешнеполитического наказания. Надуманный и лицемерный характер этого умозаключения совершенно очевиден. Война фактически является и должна оставаться в нашем сознании катаклизмом, нашествием хаоса, возвращением во внешнеполитических отношениях к эпохе борьбы за выживание. Это историческое безрассудство не находит оправданий и не может их иметь; это событие, ведущее к полному расхождению милосердия и насилия, разрывая неустойчивую связь — запрет на убийство, объединяющий их, — не может быть в принципе предметом морального умозаключения.

Но почему же тем не менее война создает проблему? Потому что война — не просто узаконенное убийство; выражаясь более точно, убийство врага совпадает с принесением индивида в жертву во имя физического сохранения государства. Действительно, именно в данном пункте война ставит нас перед проблемой, которую я назвал бы проблемой «этики отчаяния» (*«éthique de détresse»*). Если бы война ставила передо

мною только одну-единственную проблему: убивать ли мне врага или не убивать? Если бы я подчинялся преступному государству лишь из страха и поклонения, то эти два мотива позволили бы вынести мне абсолютный приговор; в этом случае моим безусловным долгом явился бы отказ от военной службы. Но война ставит еще один вопрос: должен ли я рисковать своей жизнью во имя спасения государства? Война — это пограничная ситуация, абсурдная ситуация, ведущая к соединению убийства и жертвенности. Участвовать в войне означает для индивида убивать других людей, граждан другого государства, и одновременно жертвовать своей собственной жизнью ради того, чтобы его государство продолжало существовать.

Эта проблема не тождественна проблеме легитимности войны со стороны государства; мы уже убедились в том, что попытка морального оправдания войны как функции возмездия ложна; проблема физического спасения государства, его материального сохранения с риском для собственной жизни и ценой жизни противника является чудовищной загадкой, которую ставит перед нами государство. В действительности до настоящего времени — я подчеркиваю, именно до настоящего времени, потому что, возможно, в ближайшем будущем характер войны изменится радикальным образом и проблема физического выживания государства потеряет всякий смысл, — до настоящего времени государства выживали посредством войны; это не имеющее оправданий насилие позволило сохранить — ценой страданий и разрушений — не только величие цивилизации, но и ее ценности; далее: история постоянно демонстрирует, что самые жестокие тирании, наиболее бесчеловечные тоталитарные режимы были сокрушены лишь благодаря вторжению извне; одним словом, существуют преследующие цели сохранения, освобождения, установления нового режима, и тем не менее война как таковая все же не имеет и не может иметь оправдания.

Именно потому, что война возникает на линии раскола этики на этику милосердия и этику принуждения, она обрекает индивида на «Этику отчаяния». *Сохранение государства, а соответственно, и «правлящей власти»* является единственным мотивом подчинения государству в условиях войны и вооруженной борьбы; мое повиновение преследует простую и ясную цель, лежащую за пределами сферы этики — сохранение моего государства; оно не лишено оснований, поскольку

вне зависимости от указаний правящей власти и уголовного законодательства оно является условием существования указаний правящей власти; «*пускай существует мое государство*» — таков подлинный и единственный мотив действий вооруженного гражданина, готового убивать. Вот почему повиновение не может удовлетворить меня, ведь оно освящает зло, исходящее от моего государства: физическое сохранение государства, которому я способствую, — это его виновность; поддерживая его существование исключительно с помощью убийства, я подтверждаю присущее ему зло.

Хватит ли у меня решительности не подчиниться? Да, если я готов принять на себя последствия и смысл такого поступка. Последствия, конечно же, значимы, поскольку для меня речь идет о риске расстаться с жизнью; но и смысл также важен, потому что неповиновение относится к этике отчаяния; этика отчаяния, свидетельствуя о скрытом единстве братской морали и правящей власти, в то же время подвергает опасности мое государство; недостаточно сослаться на то, что по причине его относительной редкости этот принцип радикального неповиновения не может всерьез ослабить государство; поэтому я должен поступать так, как если бы максима моего действия могла бы стать всеобщим законом; смысл моего отказа подчиниться, распространяемого на всех, заключается в том, что он угрожает безопасности государства, значит, я, таким образом, уменьшаю его шансы на выживание; вот тот «смысл», с которым, в случае моего отказа подчиниться, я должен согласиться и ответственность за который я должен взять на себя: это значит, что в экстремальных условиях войны я изъявляю абсолютное требование, запрещающее убивать, что ставит в опасное положение мое государство и, соответственно, моих сограждан. Я имею право на подобное волеизъявление лишь в том случае, если я принимаю на себя все его последствия и его смысл, а именно, — угрозу безопасности моего государства вплоть до риска пожертвовать им.

Возможно, в отдельных экстремальных случаях жертвование собственным государством становится не просто абсолютным волеизъявлением, но *политическим* долгом; с подобной ситуацией столкнулись противники нацизма в Германии; возможно, однажды я пожелаю поражения своему государству, если окажется, что оно абсолютно не заслуживает права на существование, что оно не защищает интересы правосудия, следовательно, не является больше государством в собствен-

ном смысле слова; это было бы чрезвычайным решением, которое можно было бы назвать долгом предательства. Однако такое решение имеет еще меньше оснований считаться ненавязчивым; рано или поздно оно снова впишется в систему насильственных действий, потому что я не могу желать добровольно и свободно гибели своему государству, не желая одновременно сопутствующих этому процессу глобальных катаклизмов: войны, революции, насильственного установления нового государства, новых законов, новой власти, которая в свою очередь станет призывать меня к повиновению и исполнению ее распоряжений, вооруженной борьбе и убийству. Либо же отказ от военной службы подразумевает нечто иное, он не предполагает политического капитулянтства, ведущего к новому насилию, которому он открывает путь; этот отказ — прецедент волеизъявления; это так, в этом случае его неспособность предвидеть все *политические* последствия такого решения, его влияния на расстановку сил в мире и прежде всего на дальнейшую судьбу государства, его физическое существование, эта неспособность является его недостатком. Вот почему отказ от военной службы также относится к «Этике отчаяния».

Мы часто не доверяем «этике отчаяния». Бертольт Брехт постоянно стремился заострить внимание на негативных результатах добрых намерений, на «ужасном соблазне доброты», на опасности доброты в полном злоте мира. Итак, этика неизменно пребывает в состоянии раскола между «волеизъявлением» доброты, неспособной утвердиться в политике и нередко приносящей серьезный ущерб, и «эффективностью», смертоносной для людей и разрушительной для самой доброты; этот раскол — неизбежный горестный итог безумного политического существования.

Еще раз подведем итоги: в первой части, размышляя над проблемой изначального несоответствия этики любви и этики власти, мы обнаружили в конечном счете противоречие между любовью, отвечающей добром на зло, и наказанием, отвечающим злом на зло во имя блага человека, совершившего зло. Эта исходная дисгармония не расценивалась бы как символ радикального зла, если бы государство было *способно* удерживаться в границах этики средств, запрещающей убийство и не делающей принуждение совместимым с любовью или, по крайней мере, не позволяющей ему стать ее полной противоположностью. Но реальность такова, что государство

никогда не вписывалось в рамки, где действует запрет на убийство, и не стремилось к этому. В действительности государство устанавливается и утверждается через насилие и смерть. Поскольку государство прибегает к подобным методам, не имеющим оправдания, оно вынуждает человека делать нелегкий выбор между двумя вариантами «этики отчаяния»: один из которых предпочитает оправдания убийства с целью физического сохранения государства и власти, другой — измену как форму волеизъявления.

Такую пограничную ситуацию, при которой этика распадается на две этики отчаяния, разумеется, не следует рассматривать как постоянное, длительное и повсеместно распространенное состояние общества, эту ситуацию следует расценивать как неординарное событие, позволяющее прояснить обычные и характерные явления. Эта ситуация демонстрирует, что до последнего дня любовь и принуждение будут сопутствовать друг другу как две присущие человеческому роду педагогики, то сближающиеся друг с другом, то расходящиеся в разные стороны.

Конец этому дуализму могло бы положить полное «примирение» человечества; но это стало бы концом государства, поскольку означало бы завершение истории.

Политический парадокс

Венгерские события, как и другие события подобной значимости, обладают огромной силой исторического потрясения, которое, собственно, затронуло и взволновало и нас в различных отношениях: в плане исторической чувствительности, столкнувшейся с непредвиденным; в плане текущего политического прогноза; в плане рефлексии по поводу будущего политических структур и человеческого существования. Не следовало бы постоянно идти и переходить от одного эпохального события к другому.

Мы не жалеем о том, что с самого начала выразили силу пережитого нами потрясения и не стремились поспешно скорректировать тактику; и, предвидя высказывания изощренных комментаторов, которых невозможно заставить врасплох, подчеркнем, что выступление было удивительным событием, потому что оно состоялось: Пламя Будапешта...

И далее, мы считаем, что этому событию, которое рассматривали изолированно, необходимо дать серьезную оценку, определить его место в целостной исторической ситуации, понять его необычный характер, проанализировать его в комплексе с войной в Алжире, изменой социалистической партии, стагнацией Республиканского фронта, сопротивлением французских коммунистов процессу развенчания сталинизма; словом, нужно перейти от эмоций к возможно полному изучению. Далее мы продолжим развивать эту линию обсуждения.

Что касается меня, Венгерские события и Октябрьская революция в Варшаве активизировали, подтвердили, обнажили и обострили мое размышление над проблемой политической власти, хотя, впрочем, оно не было непосредственно вызвано этими событиями, а началось с серии неизданных работ, представленных в виде докладов в Фило-

софском колледже, в редакции «Эспри» и других учреждений. Меня поразило в этих событиях то, что, невзирая на социально-экономические революции, проблематика власти сохраняет свою стабильность. Удивительно то, что Власть, если можно так выразиться, не имеет истории, что история власти неизменно повторяется: удивительно то, что эти события на самом деле не являются неожиданными с политической точки зрения. Совершенствуется техника, наряду с эволюцией вещей изменяются межчеловеческие отношения, и власть подвержена этому парадоксу двойственности прогресса рациональности и возможности извращения.

Представим себе, что проблема политической власти в условиях социалистической экономики принципиально не отличается от подобной же проблемы в условиях капиталистической экономики, что при социализме существуют сходные возможности, разве что отличные по своим масштабам, в условиях тирании, называемой демократическим контролем, который выполняется столь же неукоснительно, хотя и более строго. От этого положения отказываются изначально мыслители, не допускающие относительной автономии политики от социально-экономической истории общества.

Подобная автономия политики, как мне представляется, подразумевает два противоположных свойства. С одной стороны, политика устанавливает такие отношения между людьми, которые не сводятся лишь к межклассовым конфликтам и к социально-экономической напряженности в обществе в целом; государство, в наибольшей степени представляющее интересы правящего класса, является государством именно потому, что оно выражает фундаментальную волю нации в целом; вероятно, как государство оно само при этом попадает в крайнюю зависимость от радикальных изменений, происходящих в сфере экономики. Благодаря этому первому свойству политическое бытие человека создает специфический тип *рациональности*, несводимый к диалектике, имеющей экономическую основу.

С другой стороны, политика порождает специфические виды зла, присущие именно политике, политической власти; это зло нельзя сводить к другим видам зла, в частности к экономическому отчуждению. Таким образом, экономическая эксплуатация *может* быть устранена, но зло в политике сохраняется; и даже более того, средства, созданные государством

для того, чтобы положить конец экономической эксплуатации, могут быть поводом для злоупотребления властью, и, будучи новыми по форме и результатам, они в сущности с точки зрения эмоционального воздействия остаются идентичными тем средствам, к которым государство прибегало в прошлом.

Специфическая рациональность, специфическое зло — вот двойственная и парадоксальная особенность политики. На мой взгляд, политическая задача философии состоит в том, чтобы осознать это своеобразие и прояснить его парадоксальность; ведь политическое зло проистекает именно из специфической рациональности политики.

Необходимо противостоять соблазну противопоставления двух типов политического мышления: одному, преувеличивающему степень рациональности политики, как это проявилось у Аристотеля, Руссо, Гегеля, и другому, делающему акцент на насильственном и лживом характере власти, таких как критика «тиранов» у Платона, апология «государя» у Макиавелли и марксистская критика «политического отчуждения».

Нужно отдать должное парадоксу, заключающемуся в том, что величайшее зло сочетается с высшей рациональностью, в том, что политическое отчуждение наступает *потому, что* политика обладает относительной автономией.

И, таким образом, начинать нужно с проблемы автономии политики.

I. АВТОНОМИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО

В политическом мышлении греческих философов нас всегда будет восхищать то, что все они, кроме, разве что, Эпикура, без колебаний включили политику в изучаемую ими сферу разумного; все или почти все они знали, что если бы политику объяснили порочной, чуждой, «инойродной» с точки зрения разума и философии, если бы политику совершенно отвергли, то разум буквально потерпел бы крах. И поскольку разум больше не являлся бы разумом действительности и не пребывал бы в действительности, человеческая действительность стала бы политикой. Если в политическом существовании людей нет ничего разумного, то разум не является реальным, он рассеян в воздухе, а философия находит убежище в мире Идеала и Долга. Никакому философскому учению не избежать подобной участи, даже (и особенно) если оно исходит из повседневно-

ного и обыденного существования и с самого начала отворачивается от мира как такового; любое значительное философское учение стремится постигнуть политическую реальность, чтобы понять себя.

Ведь смысл политики раскрывается лишь тогда, когда ее *цель* — ее *télos* возможно связать с фундаментальной направленностью самой философии, с Добром и Счастьем. Философы Древнего мира не понимали, как Политика — политическая философия — могла начаться с чего-то иного, чем *телеология* Государства, телеология «общественных дел», находящихся в зависимости от высших целей, людей; поэтому «Политика» Аристотеля начинается со следующего утверждения: «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» (Аристотель. Политика. 1252 а-5, соч. в 4 т., т. 4, М., 1984, с. 376. — О. М.). Через понятие «богатая жизнь» политика и этика взаимодействуют друг с другом.

Следовательно, размышление по поводу автономии политики заключается в том, чтобы обнаружить в телеологии государства его неустранимую способность содействовать гуманности человека. *Специфику* политики возможно выявить только посредством телеологии государства, это — специфика цели, намерения. Стремясь к политическому благу, человечество движется к благу вообще, к которому оно просто не сумело бы приблизиться иным путем, и это благо является частью разума и счастья. Это стремление и *télos* составляют «природу» Полиса; природа полиса — это цель полиса, так же как природа всякой вещи — это ее цель (Аристотель).

Если исходить из этого, то назначение политической философии состоит в том, чтобы прояснить, каким образом *смысл* — то есть «цель» и «природа» государства — заключен в Государстве как в *целостности*, как в едином организме, и, следовательно, каким образом посредством политического организма к человеку приходит человечество; любой философско-политической теории присуща убежденность в том, что «...человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу

своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном отношении существо, либо сверхчеловек» (там же, 1253 а-5, с. 378). «А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемент государства, становясь либо животным, либо божеством» (там же, 1253 а-25, с. 379). «Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению...» (там же, 1253 а-30, с. 379). Даже если человеку предназначено быть частицей организма, целого Полиса, являющихся «самодостаточными», все это не позволяет начинать с *противопоставления* государства и гражданина. С точки зрения философии, как раз наоборот, индивида делает человеком именно принадлежность к целостности — «совокупности граждан» (там же, 1257 а, с. 444); порог человечности совпадает с порогом гражданского состояния; и именно Полис делает гражданина гражданином; поэтому политическая философия движется от Счастья, к которому стремятся все люди, к собственной цели Полиса, а от нее — к природе этой самодостаточной целостности, и далее — к гражданину; потому что государство — неизменный субъект политики и управления, но собственно политическое мышление движется от Полиса к гражданину, а не наоборот: «О том, кто имеет участие в законосовещательной или судебной власти, мы можем утверждать, что он и является гражданином данного государства» (там же, 1275 в-15, с. 446); таким образом гражданину присваивается атрибут власти: поскольку гражданин определяет участие в управлении обществом.

В свою очередь гражданское состояние способствует развитию специфических «добродетелей» участия в управлении обществом; эти чистые «добродетели» регулируют отношения между правительством и свободными людьми и представляют собой добродетели подчинения, не тождественного слепому повиновению, потому что в последнем случае управление полисом пришлось бы квалифицировать как деспотизм. Таким образом, политическое мышление движется в направлении от полиса к гражданскому состоянию, а от него — к идее гражданственности, а не наоборот.

Подобный образ мышления предлагает античный тип культуры; и подобного образа мышления должен придерживаться каждый индивид, желающий добиться права говорить серьезно о зле в политике. Размышление о политике, которое началось бы с противопоставления «философа» и «тирана» и сво-

дило бы любое осуществление власти к порочности воли к власти, в конечном счете обернулось бы морализаторством, а в итоге нигилизмом; необходимо, чтобы на *первом* этапе политической рефлексии фигура «тирана» оставалась бы в стороне и преподносилась бы в качестве ужасающей возможности, угрозу которой невозможно предотвратить по причине человеческой порочности; но это собственно не было бы предметом политической науки: «...Тирания, как наихудший из видов государственного устройства, отстоит далее всего от самой его сущности...» (там же, 1289в, с. 489).

Однако автономия политики представляет собой нечто большее, чем туманное общественное предназначение живого существа под названием «человек», чем приобщение человека к человечности посредством гражданского состояния; выражаясь точнее, это — специфический характер политических связей по отношению к экономическим связям. Этот второй этап политической рефлексии имеет основополагающее значение для дальнейшего размышления; ведь зло в политике также носит специфический характер, как и эти связи, и исцеление от зла.

На наш взгляд, невозможно приступить к критике аутентичности политической жизни, предварительно не установив четких границ сферы политики и не признав различия, существующего между политикой и экономикой. Любая критика предполагает это различие и никоим образом его не устраняет.

И лучше всего к признанию подобного различия позволяет прийти концепция Руссо; обнаружить и воссоздать в себе самом глубочайшие мотивы «общественного договора» означает обнаружить также и политический смысл как таковой; обращение к Руссо, вслед за философами древности — в частности к «Политике» Аристотеля, — должно, как нам кажется, стать основой и фоном для критики власти, которая не способна дать импульс себе самой.

Величайшая и неопровержимая идея теории *Общественного Договора* заключается в том, что политический организм рождается в результате некоего виртуального акта соглашения, которое следует рассматривать не как историческое событие, а лишь как перелом в сфере мышления. Этот акт является соглашением: но не соглашением каждого с каждым об отказе противодействовать третьему лицу — суверену, который не является участником соглашения, но обладает абсолютной властью; это соглашение каждого со всеми, делающее людей людь-

ми благодаря объединению их в государство. Это замечательная идея, столь часто подвергаемая критике и столь неадекватно понятая, составляет фундаментальный принцип политической философии: «Найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всю общую силою личность и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде» (Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. М., Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 1998, с. 207. — О. М.). Это не отказ от неограниченной свободы в обмен на безопасность, а переход от неограниченной свободы в обмен на безопасность, а переход к гражданскому состоянию путем подчинения законодательству, приемлемому для всех.

В дальнейшем будет сказано все, что можно, и все, что нужно, по поводу абстрактности, идеализма и лицемерия подобного соглашения — это соответствует действительности, но в определенном смысле и при определенных условиях; тем не менее прежде всего следует признать, что такое соглашение формирует нацию; подобное соглашение не может быть результатом диалектики экономики; именно это соглашение лежит в основе политики как таковой.

А если такого соглашения вовсе не было? Именно так, оно заключено в самой природе политического согласия, благодаря которому человеческое сообщество превращается в единое, организованное и управляемое государство, и такое согласие устанавливается не в процессе фактически заключенного договора, которого просто не было, в договоре подразумеваемом и негласном, который рождается в ходе становления политического сознания, ретроспективно, в результате рефлексии.

Вот почему ложь так легко проникает в политику; политика имеет склонность ко лжи, потому что политическая связь обладает идеальной реальностью: это идеальность всеобщего равенства людей, поскольку «условия равны для всех, то никто не заинтересован в том, чтобы делать их обременительными для других» (там же, с. 208. — О. М.); эксплуатация человека человеком лицемерно скрывается, и на первый план выдвигается идеал равенства всех перед законом и друг перед другом, являющейся *истиной* политики. И именно этот идеал делает *реальным* государство. Напротив, реальность государства не сводится к межклассовым конфликтам, к экономическому господству и отчуждению, это торжество законности,

которое никогда не обернется тотальной узурпацией правовой сферы господствующим классом; как только появляется государство, политическая структура, целостное историческое сообщество, эта идеальность обретает реальность; и формируется позиция государства, которое не может быть непосредственным выражением интересов господствующего класса. Если бы государство полностью отражало волю господствующего класса, то его следовало бы квалифицировать не как политическое состояние, а как деспотическую власть; но даже самое деспотическое государство все же остается государством в той мере, в какой общее благо объединения граждан прорывается сквозь тиранию и проявляет себя в интересах господствующей социальной группы или ряда групп. К тому же именно принцип исходной автономии политики позволяет понять, почему законодательство обыкновенно прибегает к лицемерию с целью скрыть наличие экономической эксплуатации; господствующий класс вынужден маскировать свои интересы с помощью юридической фикции, и эта фикция изначально представляет собой условие существования государства; для того чтобы встать во главе государства, один из классов должен внедрить в универсальное право собственные интересы; а факт того, что право основывается на отношении силы, возможно исказить лишь в том случае, когда государственная власть является результатом идеального соглашения.

Мы осознаем те сложности, которые сопряжены с понятием всеобщей воли, верховной власти у Руссо; уже в «Женевских рукописях» он говорит о «бездне политики в государственном устройстве» (подобно тому, как душевная активность человека является бездной для философии); возникновение подобного рода сложностей не связано с ошибками Руссо, они свойственны политике как таковой; соглашение, являющееся виртуальным актом и создающее реальное сообщество, идеальное право, придающее статус легитимности реальной силе, фикция, реабилитирующая лицемерие господствующего класса, которая, хотя и оставляет возможность для лжи, при этом воплощает в жизнь свободу граждан, и эта свобода, которая благодаря своему абстрактному характеру преодолевает существующие различия в условиях жизни, причастности к власти, индивидуальных способностях людей, — такова суть политической казуистики.

До Руссо эту проблему ставил Аристотель, поднимавший вопрос о соглашении, порождающем политический организм;

интерпретируя данную тему произвольно и сквозь призму виртуального соглашения («как если»), можно утверждать, что в греческой философии это *télos* Полиса. Там, где Аристотель говорит о «природе», цели, Руссо употребляет выражения «соглашение», «всеобщая воля»; но по существу это то же самое; это два способа философского размышления о специфике политического. То, что Аристотель считает объективной *природой*, Руссо рассматривает как искусственный *акт* идеальной субъективности; согласно Руссо, всеобщая воля объективна, а по Аристотелю, объективная природа есть природа человека, стремящегося к счастью. Изначальное сходство обеих формулировок свидетельствует о наличии взаимосвязи между ними. В обоих случаях речь идет о том, чтобы посредством анализа *télos* Полиса и *соглашения*, конструирующего всеобщую волю, доказать факт совпадения индивидуальной, подверженной страстям воли и объективной политической воли, словом — преобразовать гуманность человека посредством его подчинения законам и необходимости исполнять гражданские обязанности.

Руссо рассуждает как Аристотель. Возможно, следовало бы признать, что то же самое говорил и Гегель. Это важно отметить, потому что, как мы увидим в дальнейшем, Маркс критиковал буржуазное государство, ориентируясь на «Философию права» Гегеля и имея при этом в виду государство вообще. Марксистская критика затронет всю западную политическую философию, представленную такими мыслителями, как Аристотель, Руссо и Гегель.

Когда Гегель утверждает, что государство — это разум, реализовавшийся в человеке, он думает не о государстве как таковом и не о каком-то конкретном государстве, а о реальности, формирующейся на основе эмпирических государств, это такое состояние, к которому движутся сложившиеся нации, нации, развившиеся до уровня современного государственного устройства, которому присущи дифференцированная политическая структура, конституция, административная система и т. д., руководствующиеся идеей исторической ответственности во взаимоотношениях между государствами. Понятое таким образом государство предстает как нечто желаемое совокупностью воли в целях реализации их свободы: то есть как разумная и универсальная организация этой свободы. Самые резкие и шокирующие формулировки Гегеля по проблеме государства, которые в свое время были воспроизведены Эри-

ком Вейлем в его книге «Гегель и государство»¹, следует рассматривать как предельное выражение, как крайность мышления, решившего обратить все свои нарекания внутрь, а не вне всецело признанной политической действительности. Трактовать все то, что может быть высказано против государства и против той безумной *претензии*, которая овладевает его разумным *намерением*, следует, ориентируясь на это крайнее выражение.

II. ВЛАСТЬ И ЗЛО

Поскольку политическое является автономным, имеет место специфическая форма политического отчуждения. Это иной аспект того парадокса, к анализу которого нам следует теперь приступить.

Суть проблемы состоит в том, что государство есть Воля. Можно отметить, что в определенной мере рациональность приходит в историю благодаря политическому и это соответствует действительности; но если государство разумно по своему замыслу, то оно проявляет себя в истории посредством решений. Невозможно дать определение политическому, не прибегая при этом к идее *решений исторической значимости*, то есть решений, надолго изменяющих судьбу человеческого общества, жизнь которого организует и которым управляет данное государство. Политическое — это разумная организация, политика — это решение: анализ возможных ситуаций, пари возможного будущего. Не существует политического без политики.

Политическое обретает смысл задним числом, в результате рефлексии, «ретроспективно», политика же осуществляется поступательно, путем «проспекции», проецирования, то есть она подразумевает одновременно и трудновыполнимую попытку разобраться в потоке современных событий, и неизбежность

¹ «Итак, если общество составляет базис, то это ничего не сообщает о государстве, осознающий себя разум, разум находится целиком и полностью в сфере государства, вне государства возможны конкретная мораль, традиции, работа, деятельность, абстрактное право, чувства, добродетели, но невозможна разумность. Только государство способно мыслить, только государство способно быть тотальностью мышления» (Р. 68). Определение государства дается там же (Р. 45).

решений. Вот почему если политическая функция осуществляется непрерывно, то можно сказать, что в определенном смысле политика проявляет себя исключительно в условиях роковых моментов, «кризисов», «переломных», узловых этапов истории.

Но если невозможно дать определение политическому, не включив сюда момент волевого принятия решения, то невозможно также говорить о «политическом решении», не думая при этом о власти.

В процессе движения от политического к политике центр внимания перемещается от факта прихода к власти к реальным событиям, от суверенитета (*la souveraineté*) к высшей власти (*le souverain*), от государства к управлению, от исторического Разума к Власти.

Именно в этом проявляется специфика политического и его средств; с позиции политики государство представляет собой институт, обладающий монопольным правом на узаконенное физическое принуждение; прилагательное «узаконенное» свидетельствует о том, что потребность дать определение государства с помощью присущих ему специфических средств все же приводит к необходимости определять государство через его цель и формулу; но даже если когда-либо государство в силу тех или иных обстоятельств придет к тождеству со своей законодательной основой — например, взяв на себя функцию законодательной власти, — за ним все еще будет сохраняться монополия на принуждение; оно по-прежнему будет оставаться властью немногих над всеми; оно по-прежнему будет оставаться носителем законности, то есть морального права требовать, и субъектом насилия, обладающим реальной силой, то есть физической способностью при- нуждать.

Именно в этом пункте мы соприкасаемся с идеей *политики* во всей ее полноте; можно было бы сказать, что политика — это совокупность различных видов деятельности, направленной на осуществление власти и, соответственно, на завоевание и сохранение власти; наиболее близкой к политике будет такая деятельность, которая имеет в качестве цели или даже просто результата содействие распределению власти¹.

¹ Макс Вебер характеризовал политику как «совокупность усилий с целью участвовать во власти или влиять на распределение власти в пределах государства или между государствами» (*Politik als Beru*).

Понятие политики, определение которого основывается на понятии власти, поднимает проблему политического зла. Проблема политического зла существует потому, что существует специфическая проблема власти.

Власть не зло. Тем не менее она — показатель чрезвычайной предрасположенности человека ко злу; может быть даже, власть является решающей причиной и важнейшим свидетельством присутствия зла в истории. И это связано с тем, что власть — это что-то необычайно значимое, что она — инструмент исторической рациональности государства. Этот парадокс всегда следует иметь в виду.

То, что власти присуще специфическое зло, было признано с удивительным единодушием подавляющим большинством политических мыслителей. Израильские пророки и Сократ, согласно диалогу «Горгий», сходятся во мнениях в данном вопросе; в трактате Макиавелли «Государь» и «Критике гегелевской философии права» Маркса, в «Государстве и революции» Ленина и... в докладе Хрущева — выдающемся документе по проблеме зла в политике — по существу говорится об одном и том же, несмотря на значительное различие теологического и философского контекстов. Подобного рода сходство свидетельствует о постоянстве политической проблематики в истории, и благодаря этому постоянству мы *воспринимая* данные тексты в качестве истины на все времена.

Поражает то, что, согласно «Ветхому завету», древнейшие записанные библейские пророчества, в частности — Пророчество Амоса, резко изобличали не индивидуальные проступки, а политические преступления¹. Нужно уметь видеть разоблачение политического зла как зла, присущего власти, там, где есть соблазн видеть лишь пережиток устаревшей идеи коллективного греха, предшествовавшей идее индивидуального проступка и наказания; именно политическое существование человека придает греху историческое значение, разрушительную мощь и, если говорить откровенно, — величие. Смерть Иисуса, как и смерть Сократа, явилась результатом политического действия, политического процесса; именно политические структуры с их

¹ Книга Пророка Амоса, гл. 1: «...потому что они молотили Галаад железными молотилами... потому что они вывели всех в плен, чтобы предать их Едому... потому что он преследовал брата своего мечом, подавил чувства родства... потому что они рассекали беременных в Галааде, чтобы расширить пределы свои».

порядком и гарантированностью существования обеспечивают историческую реализацию *humanitas* и *universalitas*, и именно по распоряжению римской политической власти был установлен крест для распятия: «Он пострадал при Понтии Пилате».

Таким образом греховность обнаруживает себя во власти, а власть демонстрирует истинную природу греховности, которую порождает не стремление к наслаждению, а гордыня могущества, зло, проистекающее из желания обладать и властвовать.

В диалоге «Горгий» говорится о том же; можно даже сказать, что в некотором отношении сократическая и платоновская философия является результатом размышления над проблемой «тирана», то есть власти, не считающейся с законом и согласием подданных. Что делает возможным существование тирана — фигуры, противопоставляющейся философу? Данный вопрос затрагивает философию за живое, потому что тирания невозможна без фальсификации *слова*, то есть этого высшего проявления способности человека *говорить* что-либо и общаться с другими людьми. Вся аргументация Платона в «Горгии» основывается на связи между софистикой, как извращенной формой философии, и тиранией, как извращенной формой политики. Тирания и софистика образуют ужасное сочетание. И тогда Платон открывает некий аспект политического зла, отличного от могущества, но тесно связанного с ним, это — «лицемерие» как искусство вызывать убежденность, не опираясь при этом на истину; следовательно, необходимо выявить связь между политическим и не-истинным. Далее, если исходить из того, что слово — это среда, элемент человечности, «*логос*», делающий человека подобным другим людям и создающий условия для общения, то ложь, лицемерие, не-истинное — это разновидности зла преимущественно политического характера, разрушающие основы человеческого бытия, а именно — слово, речь, разум.

В этом заключается суть двоякого размышления по поводу гордыни могущества и не-истины, разоблачающего то зло, которое свойственно политике.

И с этим двояким размышлением мы сталкиваемся в двух известных работах по политической философии: «Государь» Макиавелли и «Государство и революция» Ленина, — и это свидетельствует о том, что проблема власти неизменно присутствует в философии, невзирая на многообразие сменяющих друг друга политических режимов, развитие техники и многообразие экономических и социальных условий. Вопрос

о власти — ее исполнении, завоевании, защите и экспансии — обладает редким постоянством и без труда заставляет верить в неизменность человеческой природы.

Много говорилось о зле в «макиавеллизме»; однако если подойти серьезно к работе «Государь», как того и требовал ее автор, то окажется, что не так-то просто обойти поставленную им специфическую проблему — вопрос об установлении новой власти и нового государства. Книга «Государь» является выражением неумолимой логики политического действия; это логика средств, чисто техническая задача достижения и удержания власти; эта техника полностью зависит от центрального отношения политической жизни: «друг—враг»; враг может быть как внешним, так и внутренним, например, народ, дворянство, армия или советник и любой друг в свою очередь может стать врагом, и наоборот; эта техника сохранения власти работает в широком диапазоне возможностей: от силы оружия до чувства страха, благодарности, жажды мести, верности. *Государь*, знающий механизмы власти, ее беспредельности, широкий диапазон рискованных интриг, будет вести себя как стратег и как психолог, как *лев* и как *лис*. В этом отношении Макиавелли затронул суть проблемы политического насилия, поскольку он обсуждает не проблему неправдоподобного насилия и самоуправства, а проблему расчетливого и ограниченного насилия, мера которого определяется планом установления государственности на длительный срок. Можно с полной уверенностью сказать, что посредством такого расчета насилие, содействующее утверждению государственности, санкционируется утвержденным законодательством, тем не менее само это утвержденное законодательство, сама республика изначально несет на себе следы успешно утвердившегося насилия. Таким путем формируются нации, власть, политические режимы; факт их насильственного происхождения скрывается, оправдывается новым законодательством, которое они в свою очередь установили, но это новое законодательство несет в себе нечто случайное, чисто историческое, связанное с ее насильственным происхождением.

Таким образом, Макиавелли выявил взаимосвязь между политикой и насилием; в этом проявляются его честность и правдивость.

Несколько веков спустя Маркс и Ленин вновь обращаются к теме, которую можно назвать платоновской, — проблеме «заблуждающегося сознания» («conscience mensongère»). На са-

мом деле, как мне кажется, наибольший интерес в марксистской критике гегелевского учения о политике и государстве представляет не то, что марксизм дает объяснение государству через отношение классов, следовательно, посредством сведения политического зла к социально-экономическому, а то, что марксизм трактует это зло как специфическое свойство политики; я даже думаю, что то страшное несчастье, которое постигло все дело марксизма-ленинизма и повлияло на политические режимы, рожденные на основе марксизма, явилось результатом сведения политического зла к экономическому; отсюда проистекает иллюзия о том, что общество, освободившееся от противоречий, свойственных буржуазному обществу, автоматически освобождается от политического отчуждения. Итак, наиболее важный аспект критики, предпринятой Марксом¹, это утверждение, что государство не является и не может быть тем, на что оно претендует. На что же оно претендует? Если прав Гегель, то государство — это согласие, устанавливающееся за пределами индивидуальных интересов, которые невозможно примирить на уровне того, что Гегель называл гражданским обществом, а мы бы назвали социально-экономической плоскостью. Разобобщенный мир частных отношений поддается регулированию и рационализации с помощью высшей инстанции — государства. Государство — это арбитр, а значит, и разум. И каждый из нас реализует свою свободу в качестве права благодаря государству. Я свободен именно в политическом отношении. И именно в этом смысле Гегель говорит о репрезентативности государства: оно существует в качестве *представления*, и человек представляет себя в нем. Важнейший аспект предпринятой Марксом критики — это развенчание *иллюзии*, сопутствующей данному притязанию государства; государство не является подлинным миром человека, оно — *другой* мир, ирреальный мир; оно способно разрешать противоречия лишь на уровне фиктивного права, которое в свою очередь находится в противоречии с реальными отношениями, существующими между людьми.

Именно отталкиваясь от этой фундаментальной *лжи*, от этого несоответствия притязаний и реальности, Маркс приступает к проблеме насилия. Поскольку суверенитет является творением не людей в их конкретной реальности, а иного, вообра-

¹ См. J. Y. Calvez «La Pensée de Karl Marx», глава о политическом отчуждении.

жаемого мира, то он нуждается в поддержке со стороны реального, конкретного, эмпирического суверена. Идеализм права способен утвердиться в истории лишь при поддержке реализма самовласти государя. Такова сфера политики, разрывающейся между *идеалом* суверенитета и *реальностью* власти, между суверенитетом и сувереном, между конституцией и исполнительной властью, в частности полицией. Не столь важно, что Маркс был знаком лишь с конституционной монархией; разделение функций конституции и монарха, расхождение между правом и произволом является *внутренним* противоречием всякой политической власти. Это присуще и Республике. Вспомните, как год назад нас лишили права голоса путем ловкого политического маневра, фактически направившего власть против суверенитета избирателей; суверен постоянно пытается узурпировать суверенитет; в этом заключается суть политического зла. Государство не может существовать без правительства, административной системы, полиции; любые политические режимы, любые формы конституционного устройства несвободны от феномена политического отчуждения; политическому обществу свойственны как внешнее противоречие между идеальной сферой правовых отношений и реальной сферой социальных отношений, так и внутреннее противоречие между суверенитетом и сувереном, между конституционным порядком и властью или, по меньшей мере, — полицией. Мы мечтаем о государстве, которому удалось бы разрешить радикальное противоречие между универсальностью, к которой стремится государство, и индивидуализмом и произволом, неотделимыми от него в действительности; зло заключается в том, что эта мечта неосуществима.

К сожалению, Маркс не осознавал автономного характера этого противоречия; он просто считал его надстроечным явлением, то есть он рассматривал данное противоречие в плане надстройки, как результат внутренних противоречий капиталистического общества, в конечном счете классового противостояния; и тогда получается, что государство есть лишь инструмент насилия в руках господствующего класса; хотя, вероятно, в идее государства неизменно присутствует некий замысел, проект преодоления классового противостояния, а негативные черты государства являются издержками этого великого замысла. Поскольку таким образом в государстве видят средство угнетения, находящееся в руках господствующего класса, то иллюзия того, что государство — это воплоще-

ние всеобщего согласия, представляет собой лишь частный случай этого типичного порока буржуазного общества, неспособного преодолеть собственное несовершенство или разрешить раздирающие его противоречия и поэтому прибегающего к мечте о правовом состоянии.

Я считаю, что следует, вопреки Марксу и Ленину, отстаивать утверждение, согласно которому политическое отчуждение несводимо к иным элементам и составляет основу человеческого бытия, и в этом смысле политическое бытие предполагает раскол между абстрактной жизнью гражданина и конкретной жизнью работника и семьянина. Я также считаю, что нужно сохранить те положительные моменты марксистской критики власти, которые объединяют ее с критикой, предпринятой Макиавелли и Платоном, а также с библейской концепцией власти.

В качестве иллюстрации приведу доклад Хрущева; показательно, что критика, которой он подверг сталинизм, имеет смысл лишь в том случае, если политическое отчуждение носит автономный характер и несводимо к экономическому отчуждению. Иначе как можно было бы критиковать Сталина и одновременно отстаивать принципы социалистической экономики и советского строя. Доклад Хрущева был бы невозможен без критики власти и ее пороков. Но поскольку марксизм не уделяет внимания проблеме автономного характера власти, марксистская критика ограничивается рассмотрением малозначительных деталей и морализаторством. Тольятти зашел слишком далеко, когда однажды заявил, что доклад Хрущева не удовлетворяет его, потому что в нем нет ответа на вопрос о том, каким образом феномен Сталина оказался возможным при социалистическом строе. Ответить на этот вопрос было невозможно, поскольку для этого пришлось бы подвергнуть критике социалистическую власть, что не было сделано и что, вероятно, вообще невозможно сделать в рамках марксизма, хотя бы потому, что *марксизм сводит все виды отчуждения к экономическому и социальному отчуждению*.

Мне бы хотелось внести полную определенность по поводу того, что тема политического зла, которую мы только что рассмотрели, никоим образом не ведет к политическому «пессимизму» и не оправдывает политической «пассивности». К тому же слова «пессимизм» и «оптимизм» неуместны в философском анализе; пессимизм и оптимизм свидетельствуют о настроении и относятся к учению о характере, то есть в дан-

ном случае они абсолютно бесполезны. Тем не менее *ясное* видение зла, присущего власти, является необходимым условием целостного размышления о политическом; и это размышление демонстрирует, что политика является источником величайшего зла по той причине, что она представляет собой чрезвычайно существенную область человеческого бытия. Мера политического зла соответствует масштабам политического бытия человека; рассуждение, сопоставляющее политическое зло с радикальным злом, максимально приближающее политическое зло к радикальному злу, следует немедленно дополнить рассуждением о радикальном значении политики. Любая попытка порицать политику как нечто порочное, сама по себе является ложью и клеветой, игнорирующей необходимость рассматривать данные проблемы в контексте деятельности человека как существа политического. При этом размышление о политическом зле не отменяет, а, напротив, предполагает анализ политического в качестве пребывающей в действительности человеческой рациональности.

Политическое зло столь серьезно именно потому, что оно является *злом* человеческой рациональности, специфическим злом специфического человеческого величия.

Марксистская критика государства, в частности, не отказывается от анализа суверенитета, предпринимаемого от Руссо до Гегеля, но при условии, что данный анализ будет истинным. Если истина не содержится в общественной воле (Руссо), если не существует телеологии истории, к которой человечество движется через «несоциализируемую социальность» посредством «хитрости разума», представляющей собой политическую рациональность (Кант), если государство не является «выражением» человечности человека, тогда политическое зло не столь серьезно. *Поскольку* государство — это реальное воплощение рациональности истории, победы над страстями отдельного человека, над гражданскими и классовыми интересами, оно — наиболее яркий показатель человеческого величия, крайне уязвимый и подверженный злу.

Политическое «зло» — это, собственно говоря, безумие величия, то есть безумие того, что велико, это — Величие и виновность власти!

Следовательно, уклоняясь от политики, человек с неизбежностью утрачивает свою человеческую сущность. История и политика ставят человека лицом к лицу с его *собственным* величием и *собственной* виновностью.

Но почему *ясное* видение политического зла сопровождается политической «пассивностью»? Скорее данное размышление ведет к политической *бдительности*. Именно в данном пункте мы, завершая очередной этап нашего размышления, обратимся к современности и перейдем от критики к практике.

III. ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ ПРИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОМ СТРОЕ

Если наш анализ парадокса власти соответствует действительности, если государство одновременно в большей степени рационально и в большей степени подвержено влиянию страстей по сравнению с индивидом, то тогда центральной проблемой демократии является задача *контроля* над государством со стороны граждан. Проблему контроля над государством, так же как и проблему рациональности государства, нельзя сводить лишь к истории социально-экономических отношений, а присущую государству порочность объяснять исключительно исходя из наличия классовых противоречий. Проблема контроля над государством состоит в следующем: необходимо выработать механизмы институционального характера, делающие возможным исполнение функций власти и невозможным злоупотребление властью. Понятие «контроль» непосредственно проистекает из основного парадокса политического бытия человека; оно выражает *практическое* разрешение данного парадокса; предполагается, что в конечном счете государство должно быть, но оно не должно обладать абсолютной властью; предполагается, что государство управляет, организует и принимает решения для того, чтобы человек мог существовать в качестве существа политического; и при этом предполагается, что тирания становится невозможной.

Правильно сформулировать проблему политического контроля способна только та политическая философия, которая осознала специфику политики — специфику ее функционирования и специфику присущего ей зла.

Вот почему, как мне представляется, сведение политического отчуждения к экономическому является слабой стороной марксистской политической мысли. В результате подобная трактовка политического отчуждения привела марксизм-ленинизм к подмене проблемы контроля над государством иной проблемой — *отмирания* государства. Такая подмена, как мне кажется, чревата губительными последствиями, по-

сколько задача устранения присущего государству зла перенесена в неопределенное будущее, тогда как истинная практическая задача политики — это ограничение зла в настоящем; этика ограничения насилия заменяется эсхатологией невиновности, и одновременно тезис об отмирании государства в будущем служит прикрытием и оправданием террора; этот пагубный парадокс приводит к тому, что тезис о временном характере государства становится веским аргументом в пользу увековечивания диктатуры пролетариата, прокладываящим дорогу тоталитаризму.

Итак, следует отдавать себе отчет в том, что теория отмирания государства является логическим следствием сведения политического отчуждения к отчуждению экономическому; если государство — всего лишь *репрессивный* орган, порожденный классовыми антагонизмами и отражающий господствующее положение одного из классов, то государство исчезнет вместе со всеми прочими пережитками классового разделения общества.

Но вопрос состоит в том, может ли устранение частной собственности на средства производства положить конец *любому* виду отчуждения. Быть может, собственность вообще есть лишь особая форма власти человека над человеком; быть может, деньги — это лишь одно из средств господства; быть может, тот же дух господства присутствует и в эксплуатации с помощью денег, и в бюрократической тирании, и в диктатуре разума, и в клерикализме.

И хотя все это свидетельствует о неявном единстве различных видов отчуждения, что в данный момент не является предметом нашего обсуждения, как раз идея сведения политического отчуждения к экономическому косвенно повлияла на возникновение мифа об отмирании государства.

Верно то, что Маркс, Энгельс и Ленин разрабатывали эту теорию, основываясь на историческом опыте; они рассматривали Парижскую Коммуну как многообещающий пример и начало практического подтверждения тезиса об отмирании государства; с их точки зрения этот опыт демонстрировал, что диктатура пролетариата — это не просто переход власти в другие руки, но разрушение государственной машины как *специальной силы*, предназначенной для подавления; если вооруженный народ заменяет собой регулярную армию, если полиция в любой момент может быть упразднена, если бюрократия как орган управления расформирована, а положение чиновника соответствует уровню жизни работника, получающего минимальную зарплату, то

тогда на смену буржуазному государству как особой силе, направленной на подавление, приходит общая сила народного большинства и начало процесса отмирания государства совпадает с установлением диктатуры пролетариата; как говорил Ленин: «Невозможно совершить переход от капитализма к социализму без определенного возврата к ранним формам демократии»; таким образом, отмирание государства происходит одновременно с установлением диктатуры пролетариата, потому что диктатура пролетариата — это итог подлинно народной революции, разрушающей репрессивные органы буржуазного государства. Маркс утверждал что, «Коммуна больше не являлась государством в собственном смысле слова».

Следовательно, Маркс и Ленин не лицемерно, но совершенно искренне отстаивали тезис об отмирании государства. Редко кто так же, как идеологи марксизма, умалял роль государства: «Если пролетариат пока еще нуждается в государстве, то это вовсе не ради свободы, но для подавления противников, и как только станет возможным говорить о свободе, государство перестанет существовать как таковое», — говорится в «Письме к Бабелю».

Однако если отмирание государства — это критерий нормального функционирования диктатуры пролетариата, то возникает острый вопрос: почему в *действительности* установление диктатуры пролетариата не совпадает с исчезновением государства? Почему в действительности при социализме власть государства настолько укрепляется, что подтверждает ту аксиому, которую Маркс считал верной лишь применительно к буржуазным революциям: «Все перевороты осуществляются лишь для того, чтобы усовершенствовать эту машину, а не сломать ее» («Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта»).

Пытаясь ответить на данный вопрос, мы одновременно дополним доклад Хрущева, выстроив недостающее ему основание, а именно — объяснение того, каким образом феномен Сталина оказался возможен в условиях социализма.

Как следует из предшествующего размышления, моя рабочая гипотеза подразумевает, что сталинский режим оказался возможен только *потому, что* был проигнорирован тот факт, что проблема власти в процессе перехода от старого общества к новому не теряет своей актуальности; потому что уверовали в то, что ликвидация экономической эксплуатации с неизбежностью ведет к прекращению политических репрессий, и в то, что государство — это временное явление, потому что пробле-

му контроля над государством подменили задачей устранения государства.

Словом, моя рабочая гипотеза состоит в том, что государство *не может* быть устранено и по этой причине оно *должно* быть подвергнуто контролю посредством специальной институциональной техники.

Мне кажется, нужно пойти еще дальше и заявить, что социалистическое государство нуждается в более строгом контроле со стороны народа по сравнению с государством буржуазным именно потому, что социалистическое государство в большей степени рационально, поскольку ему присущи предвидение и расчет, распространяющиеся на такие сферы человеческого бытия, которые прежде или в иных условиях действовали сами по себе, под влиянием стихийных факторов; государство, берущее на себя функцию планирования, претендующее на то, чтобы в перспективе устранить классовые антагонизмы и положить конец разделению общества на классы, обладает более высокой рациональностью, большей властью и большим диапазоном для превращения в тиранию.

Мне кажется, что задача критики социалистической власти должна состоять в том, чтобы совершенно честно и открыто прояснить вопрос о наличии при социализме новых возможностей политического отчуждения, связанного с борьбой против экономического отчуждения и вызванным этой борьбой усилением власти государства.

Вот несколько направлений, по которым следовало бы провести подобное исследование проблемы власти при социалистическом строе:

1. Сначала надо было бы рассмотреть, в какой мере «руководство вещами» с необходимостью является и «управлением людьми» и в какой мере прогресс в области «руководства вещами» ведет к усилению политического господства человека над человеком.

Например: планирование предполагает, что совершается выбор экономического характера, касающийся приоритетов в удовлетворении потребностей и использования средств производства; однако такой выбор тут же *выходит за пределы* экономики; он становится функцией политики в широком смысле, то есть требует перспективного проектирования, затрагивающего ориентацию человеческого сообщества, вовлеченного в опыт планирования; соотношения уровня инвестирования и уровня потребления, соотношения культурных и материаль-

ных благ, сбалансированного общим планом, исходящим из «глобального стратегического видения», при котором экономика интегрирована в политику. Планирование представляет собой инструмент, предназначенный для реализации глобального проекта общецивилизационного значения, имеющего ценностные ориентиры, одним словом, проекта, затрагивающего саму суть человеческого бытия. Вот почему политика — это душа экономики в той же мере, в какой она является выражением *желания и способности*.

Таким образом, поскольку техника упорядочивания деятельности и потребностей человека играет незначительную роль в масштабах государства и не может выйти за пределы этического контекста, то руководство вещами не способно стать одновременно и управлением людьми. Политическая власть в конечном счете согласует предпочтения и технологические возможности, скрытые запросы человеческого общества и ресурсы, открываемые благодаря познанию законов экономики. Это соединение этики и техники во имя выполнения «задачи» планирования является главным доводом в пользу того, что руководство вещами *охватывает* и управление людьми.

2. Затем следовало бы продемонстрировать, каким образом это расширение компетенции социалистического государства по сравнению с государством *буржуазным* ведет к усилению власти государства и увеличивает *возможности злоупотребления, свойственные социалистическому государству* как таковому. Это стало бы подтверждением уже развивавшейся выше идеи о том, что наиболее рациональное государство имеет больше всего шансов быть подверженным влиянию страстей.

В работе «Анти-Дюринг» Энгельс уже показал, что даже после того, как свершится экспроприация, сохранится авторитарный и репрессивный характер организации производства, так же как и не исчезнут разделение труда и другие формы отчуждения, превращающие труд из деятельности, приносящей радость, в необходимость. Разделение труда и привязанность к определенному виду деятельности свидетельствует о наличии принуждения, связанного с переходом от случайности к рациональному выбору.

В результате использование принудительного труда становится одним из главных соблазнов социалистического государства; и государство в наименьшей степени защищено от такого соблазна, потому что плановое ведение хозяйства дает

ему исключительное *экономическое* право на психологическое принуждение (культура, пресса, пропаганда подчинены плану и, следовательно, *экономически* определяются государством). И, таким образом, социалистическое государство имеет в распоряжении целый арсенал различных средств воздействия, в том числе и психологического; от методов поощрения и стимулирования до депортации.

Поэтому к тем злоупотреблениям, которые сопряжены с управлением средствами производства, прибавляется соблазн подавить иррациональное сопротивление с помощью средств более действенных, чем убеждение и просвещение; в действительности разумное государство сталкивается с различными формами сопротивления; в некоторых случаях это сопротивление сопряжено с пережитками прошлого (это, в частности, обстоятельство описано китайскими марксистами, а еще раньше — Лениным в работе «Детская болезнь левизны в коммунизме»); пережитки типичны для крестьянской и мелкобуржуазной среды; психология исполнителей не вписывается в ритм технократов, она тяготеет к ушедшему образу жизни; появляются формы сопротивления психологического характера, связанные не с интересами, а с привычкой к прежним экономическим условиям. Но не все формы сопротивления являются пережитками. Государство, осуществляющее планирование, имеет более комплексный и более перспективный проект по сравнению с индивидом, интересы которого менее дальновидны и ограничены горизонтом его собственной конечной жизни или, самое большее, жизни его детей; государство не имеет в виду интересы многих поколений; у государства и индивида разное время жизни, интересы индивида и интересы государства не согласуются естественным образом. Хорошо известны по крайней мере два наглядных примера подобного расхождения позиций государства и гражданина. Один касается соотношения доли инвестирования и текущего потребления, другой — определения норм и темпов производства. Микроинтересы индивида и макрорешения власти неизменно находятся в состоянии конфронтации, лежащей в основе диалектики противостояния индивидуального протеста и государственного принуждения и создающей возможности для злоупотреблений.

Итак, конфронтация и противоречия имеют место, и они связаны с частной собственностью на средства производства, но в ряде случаев порождаются новой государственной властью.

Наконец, социалистическое государство более идеологизировано по сравнению с государством «либеральным», оно способно взять на себя реализацию старой мечты ортодоксов о создании единого царства истины, охватывающего все сферы знания и речи человека; прикрываясь лозунгами революционной дисциплины и технократической целесообразности, социалистическое государство способно оправдать полную милитаризацию духа; то есть оно подвержено соблазну злоупотреблений и имеет все необходимые для этого средства, поскольку обладает абсолютной властью.

Все эти размышления позволяют сделать общий вывод: поскольку создание социалистического государства не отменяет проблемы государства как такового, поскольку оно, прогрессируя в области рациональности, одновременно увеличивает опасность ее извращения, проблема демократического *контроля* над государством остается еще более актуальной при социалистическом строе, чем при капиталистическом, а миф об *отмирании* государства — лишь препятствия на пути систематического изучения данной проблемы.

3. Третья задача критики власти при социалистическом строе предполагает возобновление критики либерального государства в свете данной идеи демократического контроля, чтобы выявить, какие инструменты этого государства не зависят от феномена классового господства и могут быть специфическим образом использованы для ограничения злоупотребления со стороны власти. Конечно, такую критику нельзя было предпринять на стадии критики социализма; либеральное государство неизбежно должно было явиться в качестве способа лицемерного обоснования допустимости экономической эксплуатации; в нашу эпоху, породившую печальный опыт сталинизма, совершенно необходимо установить различие между инструментом классового господства и механизмом общего демократического контроля; не исключено, что в самом марксизме уже содержится идея такого подхода, поскольку он считает, что один из классов в период своего восхождения выполняет *универсальную* функцию; философы XVIII века, разрабатывая принцип демократического контроля, создали мировоззрение подлинного *либерализма*, несомненно, превышающего по своей значимости достижения буржуазной идеологии. Фундаментальное значение данного принципа утрачивается в суетности его повседневного применения не потому, что буржуазия нуждается в средствах контроля лишь для того, чтобы ограничить власть

монархии и феодалов и укрепить свое собственное положение в обществе. Либеральная политика по своему исходному замыслу несла в себе элемент универсальности, потому что она согласовывалась с *универсальными* проблемами государства как такового, а не с текущими нуждами буржуазного государства. Вот почему продолжение политического либерализма возможно и при социализме.

Мне хотелось бы привести несколько примеров такого *разграничения* «универсальных» и «буржуазных» аспектов государственных структур применительно к либеральному государству. Поскольку данное представление будет осуществляться в практической плоскости критики власти при социалистическом строе, первоначальные мероприятия которой не вполне определены, оно будет носить проблематичный характер.

А. Является ли независимость «судей» основным условием, позволяющим предотвратить злоупотребление властью?

Как мне кажется, судьями должны назначаться лица, незадействованные в крупных общественных конфликтах, путем утверждения их в должности общественным большинством.

Считается, что независимость судей — это абстракция. Точнее говоря, обществу требуется некая «идеальная» структура, желанная абстракция, приемлемая для всех его членов, символизирующая законность и придающая легитимность реально существующей власти. Если бы не было этого символа, позволяющего государству представить само себя в качестве легитимного института, то индивид оказался бы в полной зависимости от государства и власти, остался бы без защиты от произвола людей. Совершенно очевидно, что процессы, проходившие в Москве, Будапеште, Праге и других городах, стали возможны потому, что независимость судей не была обеспечена технически и обоснована идеологически посредством теории внеклассовости позиции суда, образа судьи как абстрактной фигуры и олицетворения законности. Сталин оказался возможен потому, что всегда были судьи, готовые судить, следуя его указаниям.

Б. Доступ граждан к свободным от влияния государства источникам информации, знания, данным науки, — не является ли все это еще одним условием, предотвращающим злоупотребления со стороны власти? Современное государство, как мы это видели, решает насущные жизненные проблемы и ориентирует выбор отдельного человека с позиции макрорешений экономического планирования; если граждане лишаются воз-

можности *иметь свое собственное мнение* по поводу природы и смысла этих макрорешений, то власть все более будет склоняться к тоталитарной форме правления.

Государство, берущее на себя функцию планирования, особенно нуждается в противодействии со стороны *общественного мнения* в полном значении данного понятия, то есть со стороны общественности, имеющей собственное мнение, и мнения, выражаемого общественностью. Посмотрим, что представляет собой это мнение: это пресса, принадлежащая читателям, а не государству, это свобода слова и доступ к информации, гарантированные экономически и конституционно. Сталинизм оказался возможен потому, что не существовало общественного мнения, способного дать ему отпор. И даже заявление о том, что Сталин — узурпатор, было сделано не общественностью, а пост-сталинским государством.

Независимое правосудие, независимое общественное мнение — вот два важнейших органа политически здорового государства. Без них государство погибает.

Эти два момента чрезвычайно важны, и именно они явились источником отказа от политики сталинизма; именно понятия *справедливости* и *истины* лежали в основе нарастающего протеста; это объясняет участие интеллигенции в потерпевшей поражение революции в Венгрии и увенчавшейся успехом революции в Польше; интеллектуалы, писатели, художники сыграли решающую роль в происходящих событиях именно потому, что, невзирая на нищету и низкие зарплаты, выступление преследовало не экономические и социальные цели; цели были чисто политическими; точнее говоря, выступление было спровоцировано новым политическим «отчуждением», поразившим политическую власть; а проблема политического отчуждения, как это известно, начиная с «Горгия», есть проблема не-истинности бытия и явления, мистификации, лжи. Именно эта проблема побуждает интеллигенцию участвовать в политической жизни; интеллигенция не просто участвует, а выступает в первых рядах революционного движения с того момента, когда двигателем революции становится скорее политика, чем экономика, и когда встает вопрос об отношении власти к истине и справедливости.

В. Далее, мне кажется, что процесс демократизации труда требует диалектической взаимосвязи действий государства и рабочих советов; как мы уже видели, долговременные интересы государства даже в тех случаях, когда речь не идет непо-

средственно о финансовой стороне дела, не совпадают автоматически с интересами рабочих; это очевидно на этапе строительства социализма в собственном смысле слова, то есть в той его фазе, когда сохраняется дифференцированность заработной платы и профессиональной специализации, ведущей к неравенству условий существования работников низкой квалификации, специалистов, руководителей, интеллигенции; это очевидно и в период ускорений — то есть форсированной индустриализации. Таким образом, только формирование профсоюзов, представляющих разнообразные интересы работников и отстаивающих их перед государством, может обеспечить жизнеспособное равновесие в политике, сделав ее одновременно как экономически рентабельной, так и приемлемой с позиции гуманизма. Так, в частности, право на забастовку, как мне кажется, это единственное средство противодействия рабочих государству, в том числе и *государству рабочих*. Постулат о непосредственном совпадении воли социалистического государства и интересов всех трудящихся представляется мне порочной иллюзией и опасным оправданием злоупотреблений со стороны власти.

Г. И, наконец, ключевой проблемой является принцип контроля над государством со стороны народа на основе демократической организации общества. Именно в данном пункте необходимо серьезно проанализировать идеи и опыт югославских и польских коммунистов. Вопрос стоит о том, чтобы выяснить, являются ли плюрализм, многопартийность, технология «свободных выборов», парламентская система атрибутами универсального либерального государства или же они свойственны лишь буржуазному периоду развития либерального государства. Не стоит поддаваться предвзятому мнению: ни за, ни против; ни принимать сторону западной традиции, ни поддерживать ее радикальную критику; не нужно торопиться с ответом. Очевидно, что техника планирования не допускает того, чтобы социалистическое производство было подвержено стихии рекомендаций электората; планирование предполагает стабильность республиканской формы государственного устройства; для выполнения плана необходимы полнота власти, постоянство курса управления, сбалансированность бюджета на протяжении длительного времени; но наша парламентская система с присущим ей переходом власти от одной доминирующей силы к другой, представляется несопоставимой с задачами новой государственной рациональности. С другой стороны, не менее

очевидно и то, что возможность *обсуждения* жизненно необходима для государства; именно обсуждение стимулирует и ориентирует политику государства и позволяет ограничить возможность злоупотребления властью. Демократия — это свобода обсуждения. И потому необходимо тем или иным путем *организовать* подобное обсуждение; именно в данном пункте встает вопрос о многопартийности или одной единственной Партии. Достоинством многопартийной системы является то, что она не только отражает противостояние различных социальных групп, предопределенное разделением общества на классы, но и в *равной мере* способствует организации политического обсуждения как такового, а следовательно имеет не только «буржуазное» но и «универсальное» значение. Рассмотрение понятия партии лишь с социально-экономической точки зрения представляется мне опасным упрощением, создающим благоприятные условия для оправдания тирании. Вот почему необходимо анализировать понятия многопартийности и однопартийности не только с позиции классового динамизма, но и с позиции техники контроля над государством. Лишь критика власти при социалистическом строе могла бы позволить продвинуться в данном вопросе, но этого не было сделано.

Я не знаю, насколько возможно защитить термин «политический либерализм» от дискредитации; быть может, доверие к нему было подорвано вследствие его близости к экономическому либерализму; хотя с некоторых пор понятие «либеральный» квалифицируется алжирскими и парижскими социал-фашистами как преступление и обретает свое первоначальное значение.

Если бы удалось отстоять данное понятие, то этим достаточно ясно было бы заявлено о том, о чем следовало сказать: что центральная проблема политики — это проблема *свободы*, независимо от того, утверждает ли государство свободу посредством рациональности или свобода *ограничивает* произвол власти посредством сопротивления.

Универсальная цивилизация и национальные культуры

Проблема, о которой пойдет речь, достаточно актуальна как для наций, находящихся на уровне высокого индустриального развития, объединенных в традиционные национальные государства, так и для наций, развивающихся стран, которые не так давно обрели независимость. Суть проблемы заключается в следующем:

Человечество, рассматриваемое как единое целое, вступает в эру общепланетарной цивилизации, что свидетельствует о колоссальном прогрессе во всех областях жизни, но в то же время ставит сложнейшую задачу адаптирования культурного наследия к этому новому состоянию и его сохранения. Все мы в той или иной степени и тем или иным образом ощущаем груз противоречия между неизбежностью этого взлета и прогресса, с одной стороны, и необходимостью спасти унаследованное культурное достояние, с другой. Я хочу сразу же подчеркнуть, что мое размышление вовсе не является результатом негативного отношения к современной универсальной цивилизации; проблема возникает именно потому, что мы сталкиваемся с двумя различными, но равноценными видами необходимости.

I

Как охарактеризовать эту универсальную мировую цивилизацию? Слишком поспешно было заявлено, что это цивилизация технического характера. Однако техника не является основным и решающим фактором; движущей силой развития техники является дух науки; именно дух науки в первую очередь объединяет человечество на весьма абстрактном, чисто рациональном уровне, придающем универсальный характер человеческой цивилизации.

Следует иметь в виду, что если по своим истокам наука является греческой, а далее — европейской, благодаря Галилею, Декарту, Ньютону и др., то не в качестве греческой и европейской, а в качестве общечеловеческой, наука способствует объединению человеческого рода; она выражает определенный вид правового единства, который определяет прочие характеристики цивилизации. Когда Паскаль писал: «Человечество в целом можно рассматривать как одного человека, который непрерывно учится и напоминает», — он имел в виду, что любой человек, доказывающий что-либо геометрически или экспериментально, способен делать выводы точно так же, как если бы он получил эти знания в процессе соответствующего обучения. Следовательно, это чисто абстрактное рациональное единство человеческого рода, определяющее все прочие признаки современной цивилизации.

Разумеется, на второе место мы поместим развитие техники. Под развитием техники мы понимаем обновление традиционных орудий деятельности человека на основе достижений этой единой науки и их практического применения. Эти орудия, созданные еще в эпоху первобытной культуры, сами по себе крайне инертны; они образуют некую самодостаточную замкнутую систему; орудия изменяются не в результате движения внутри этой системы, а в результате натиска научного знания; отсюда проистекает идея о том, что орудия обладают революционным потенциалом и что их эволюция ведет к созданию машин. И тут мы выходим на второй источник универсальности: человечество развивается в мире природы как искусственное бытие, как бытие, отношение которого с природой строится посредством использования орудий, непрерывно совершенствующихся благодаря прогрессу научного знания; человек — это универсальная искусственность, в этом смысле можно утверждать, что техника как воспроизводство орудий при содействии прикладной науки обладает всеобщим значением.

Даже если возможно приписать то или иное открытие определенной нации, определенной культуре, такие изобретения как письменность, книгопечатание, паровая машина и т. п. по праву принадлежат всему человечеству. Рано или поздно положение становится необратимым для всего человечества; распространение открытий может запаздывать, но остановить его совершенно невозможно. Таким образом, мы сталкиваемся с тем, что деятельность человека в сущности является универ-

сальной: если в той или иной точке земного шара рождается изобретение, оно обречено на универсальное распространение. Достижения технических революций соединяются и границы, разделяющие культуры, рушатся. Можно сказать, что хотя и с опозданием, в любой точке планеты формируется единая мировая техника. Вот почему национальные или националистические революции, ведущие народ к модернизации, одновременно ведут его к универсализации; даже, если эти революции преследуют национальные или националистические цели, они являются фактором коммуникации в той мере, в какой способствуют индустриализации, ведущей к приобщению нации к единой технической цивилизации, о чем мы будем говорить в дальнейшем. Именно благодаря феномену всеобщего распространения сегодня мы вступаем в эру планетарного сознания и я даже не побоюсь сказать, — реализовавшегося единства всей Земли.

На третьем уровне этой универсальной цивилизации я бы поместил то, что я осторожно называю существованием рациональной политики; разумеется я не преуменьшаю значения исторически сложившихся политических режимов; но можно сказать, что в многообразии политических режимов, как это прекрасно известно, просматривается формирование единого опыта человечества и даже единой технической политики.

Современное государство как таковое имеет ясно выраженную универсальную структуру. Гегель был первым из философов, исследовавшим проблему формы универсальности в книге «Введение в философию права». Гегель был первым, кто показал, что одним из факторов рациональности и одновременно универсальности человечества является государство, порождающее право и развивающее средство исполнения правовых норм в виде административной системы. Даже когда мы подвергаем резкой критике бюрократию и технократию, мы с неизбежностью обращаемся к обнаруженной нами неустранимой форме феномена рациональности. Возможно, следует пойти еще дальше: существует не только единый политический опыт человечества, но и все политические режимы эволюционируют в определенном общем направлении; мы видим, что все они, как только достигают определенного уровня развития благосостояния, образования и культуры, неотвратимо трансформируются из авторитарных государств в демократические; такая перспектива вырисовывается в процессе поиска равновесия между необходимостью сконцентрировать власть,

то есть сосредоточить ее в руках одного человека — чтобы облегчить принятие решений, и необходимостью организации дискуссий для того, чтобы привлечь к участию в обсуждении большинство населения. Но я хочу вернуться к тому типу рациональности власти, который представляет административная система, поскольку политическая философия еще не научилась размышлять об этом явлении. Однако оно выступает фактором рационализации истории, значение которого до сих пор не сумели оценить по достоинству; можно даже сказать, что, сталкиваясь с современным государством, мы имеем дело с государством как таковым, когда власть способна привести в действие общественную функцию, корпус функционеров, которые готовят и проводят дискуссии, не оказывая давления на выработку политического решения. В данном пункте заключен рациональный аспект политики, являющийся одним из решающих условий повышения роли государства на мировой сцене и затрагивающий судьбы всех граждан планеты.

Рискнем перейти к четвертому уровню рациональной универсальной экономики. Несомненно, об этом аспекте следует говорить с еще большей осторожностью, чем о предыдущем, в виду особой значимости экономических структур как таковых. Тем не менее все, что происходит в данной плоскости, чрезвычайно важно. Как известно, на фоне крупных противоречий идет развитие экономической техники, имеющее подлинно универсальный смысл; при существующем противостоянии капитализма и авторитарного социализма в технике изучения конъюнктуры, регулирования рынков, планирования, прогнозирования и принятия решений прослеживается нечто общее. Можно сказать, что экономическая наука и техника носят интернациональный характер, но преследуют различные конечные экономические цели, и параллельно, волей-неволей, намечается процесс конвергенции, результаты которой, как представляется, необратимы, а конвергенция является следствием того, что экономику, так же как и политику, определяют не признающие никаких границ науки о человеке. Изначальная универсальность свойственная науке, пронизывает в конечном счете все рациональные формы созданной человеком техники.

В итоге можно сделать вывод о том, что в мире складывается универсальный стиль жизни; этот стиль жизни проявляется в неизбежной стандартизации жилья, манеры одеваться (весь мир носит одинаковые пиджаки); этот феномен объясняется тем, что техника рационализирует все области жизни. Речь идет

не только о производстве, но и о транспорте, связи, потреблении, досуге, информации; можно даже говорить о технике элементарной культуры, а точнее — о технике культуры потребления; так складывается культура потребления всемирного характера, способствующая развитию универсального образа жизни.

II

Теперь поговорим о значении мировой цивилизации. Оно по существу своему двойственно, имеет два смысла, что порождает проблему, над которой мы будем сейчас размышлять. Можно сказать, что, с одной стороны, всемирная цивилизация свидетельствует о подлинном прогрессе человечества; но следует еще точнее определить данное понятие. Прогресс имеет место, если выполняются два условия: с одной стороны, идет процесс накопления, с другой стороны, — процесс усовершенствования. Первый в большей степени очевиден, хотя его границы не вполне определены. Я бы охотно сказал, что прогресс происходит повсюду, где можно обнаружить рост оснащенности, о чем мы только что говорили. Однако слово «оснащенность» нужно трактовать предельно широко, включая сюда одновременно и собственно технический аспект орудий производства и механизмов; все, что служит целям науки, политики, экономики и даже повседневной жизни и досуга, в этом смысле относится к порядку оснащенности.

Преобразование одних средств в другие создает феномен накопления и кроме того является источником развития человеческой истории; разумеется, есть и другие причины, благодаря которым осуществляется человеческая история; однако необратимость человеческой истории в значительной мере объясняется тем, что человек трудится, стремясь обеспечить свою оснащенность; в этой сфере ничто не утрачивается, и все накапливается; именно в этом и заключается суть данного феномена. Этот феномен можно обнаружить и в сферах внешне довольно далеких от чисто технической деятельности. Таким образом в результате серии неудачного опыта и политических провалов человечество в целом вырабатывает такой опыт, благодаря которому оказывается возможным рост его оснащенности. Вполне вероятно, например, что некоторые методики планирования, обернувшиеся жестокими последствиями для крестьянства, позволят в иных условиях избежать подобных

ошибок, если, в частности, при составлении плана пойти по разумному пути. Отсюда проистекает феномен совершенствования средств и экономии, являющийся одним из наиболее удивительных факторов прогресса.

Тем не менее прогресс нельзя квалифицировать лишь как накопление. Необходимо, чтобы развитие соединяло в себе все лучшие достижения, имеющие место в различных отраслях деятельности. И мне кажется, что такого рода универсализация сама по себе является благом; осознание того, что человечество едино, само по себе является позитивным результатом; можно сказать, что следствием всех этих феноменов является своего рода признание человека человеком; умножение межличностных связей ведет к все большей и большей сплоченности человечества, все большей и большей взаимозависимости, объединению всех наций, всех социальных групп в общее целое, совершенствующее собственный опыт. Можно даже сказать, что ядерная опасность заставляет нас еще больше считать с единством человеческого рода, потому что впервые заставляет нас осознать опасность, которая грозит всему человечеству в глобальных масштабах.

С другой стороны, универсальная цивилизация является благом, потому что позволяет огромному числу людей получить доступ к элементарным жизненным благам; никакая критика техники не сможет подорвать абсолютно позитивного значения факта избавления от нужды и доступности основных жизненных благ для большинства населения; до последнего времени человечество в определенном смысле существовало, будучи представлено лишь несколькими цивилизациями, находившимися в привилегированном положении, либо несколькими элитарными группами людей; впервые элементарные жизненные блага становятся доступными для основной массы населения: в Европе — в последние два столетия, в Азии, Африке и Южной Америке — начиная со второй половины XX века.

Всемирная цивилизация является благом и оттого, что изменяется положение человечества в целом по отношению к его собственной истории; человечество пережило страшную судьбу; это относится по крайней мере к большей половине человечества. А доступ большинства людей к определенным ценностям, обеспечивающим соблюдение их свободы и достоинства, — явление абсолютно необратимое, и его следует считать безусловным благом. Мы видим, что множество людей, которые раньше были бессловесны и подавлены, выходят на миро-

вую арену; можно сказать, что растёт число людей, способных сознательно творить свою собственную и всеобщую историю; можно утверждать, что для большинства людей действительно открылась возможность участвовать в созидании истории.

И, наконец, я вовсе не питаю презрения к тому, что выше назвал культурой потребления, к которой в той или иной степени все мы причастны. Очевидно, что в наши дни все большее число людей получает доступ к достижениям элементарной культуры и здесь наиболее заметные показатели — это борьба с неграмотностью, расширение используемых средств, рост базовой культуры. Ведь всего несколько десятилетий назад лишь небольшая часть человечества умела читать, а сегодня мы можем высказать предположение, что уже через несколько десятков лет подавляющее большинство людей приобщится к началу элементарной культуры. Я считаю, что это — благо.

Но, с другой стороны, нужно четко осознавать, что развитие человечества носит противоречивый характер. Одновременно с повышением жизненного и культурного уровня человечества процесс универсализации сопровождается едва ощутимым разрушением, разрушением не только традиционных культур, что, возможно, не является непоправимым злом, но и распадом того, что я условно назову, прежде чем перейду к более детальному разъяснению, творческим ядром великих цивилизаций, великих культур; исходя из этого ядра, мы истолковываем жизнь, и я предварительно назову его этическим и мифологическим ядром человечества. Именно это является источником конфликта; мы хорошо понимаем, что формирование единой всемирной цивилизации одновременно сопровождается своеобразным истощением или размыванием основ культуры, благодаря которым развивались великие цивилизации прошлого. Эта опасность, вместе с другими угрожающими последствиями заключается в распространении на наших глазах низкопробной культуры, сопутствующей тому, что я выше назвал элементарной культурой. Мир наводняется слабыми фильмами, уродливыми механизмами, ужасными сооружениями из алюминия и пластика, под воздействием пропаганды извращается речь и т. п. ...; все это происходит таким образом, как если бы человечество, преобладающая часть которого получила доступ к базовым достижениям культуры, застряло бы на уровне субкультуры. Так мы столкнулись с критической для человечества проблемой, связанной с суб-развитием. Необходимо ли для того, чтобы вступить на путь обновления, вы-

бросить за борт наследие прошлой культуры, давшей жизнь народу? Очень часто эту проблему формулируют в форме дилеммы или порочного круга; на самом деле, борьбу с колониализмом, как и борьбу за независимость, можно вести, лишь отстаивая собственную национальную самобытность; эта борьба вызвана не только экономической эксплуатацией, но и более глубокой причиной — подавлением национальной самобытности, к которому ведет эпоха колониализма. А значит сначала нужно вновь обрести глубокую национальную самобытность, снова укоренить ее в прошлом, чтобы она питала требование национальной независимости. Отсюда проистекает парадокс: с одной стороны, нужно вновь укорениться в собственном прошлом, возродить душу нации и культивировать это требование перед лицом колониальной идентичности. Но одновременно для того, чтобы идти в ногу с современной цивилизацией, нужно приобщиться к научной, политической и технической рациональности, что очень часто требует по существу полного отказа от своего культурного наследия. На самом деле, ни одна культура не способна выстоять перед натиском мировой цивилизации и приспособиться к ней. Возникает парадокс: возможно ли одновременно и пойти по пути модернизации, и вернуться к истокам собственной культуры? Каким образом и оживить застывшую в своем развитии древнюю культуру, и вступить в эру универсальной цивилизации?

Как я уже говорил вначале, индустриально развитые нации, которые уже давно обрели политическую независимость, также сталкивались с этим парадоксом старого и нового в политике. В действительности для европейской культуры противостояние различных культурных традиций приобретает иной, абсолютно новый, смысл и является серьезным испытанием. Положение о том, что универсальная цивилизация на протяжении длительного времени формировалась, опираясь на европейские истоки, содержит в себе иллюзию того, что европейская культура изначально фактически и по праву носила универсальный характер. То, что европейская цивилизация опережала другие цивилизации, воспринималось как практическое подтверждение данного постулата; и более того, считалось, что столкновение различных культурных традиций было результатом этого выдвижения европейской цивилизации и вообще — продуктом европейской науки. Ведь разве не в Европе были разработаны в строго научной форме история, география, этнография, социология? Но такое столкновение

с другими культурными традициями явилось также и для европейской культуры значительным испытанием, всех последствий которого мы до сих пор не осознали.

Нелегко одновременно и сохранить собственную специфику и быть лояльным по отношению к другим культурам; научный нейтралитет или увлечение иными далекими цивилизациями, даже если это — тоска по ушедшему прошлому или мечта о безгрешной молодости, вызывающие интерес к экзотическим культурам, — все это не проходит бесследно; равнодушие и безразличие к собственному прошлому и даже негативное отношение к себе способны усилить эту ориентированность во вне, выдать природу этой едва уловимой угрожающей нам опасности. Когда мы узнаем, что существует не одна культура, а множество культур, мы признаем, что приходит конец воображаемой или реальной культурной монополии, в результате наше открытие может обернуться против нас; внезапно оказывается возможным, что существуют лишь *другие*, что мы сами — это кто-то другой среди других, цель и смысл исчезли, можно путешествовать по цивилизациям как по руинам и развалинам; все человечество превращается в нечто подобное музею: куда пойти в эти выходные, посетить развалины Ангкора или прогуляться по Тиволи в Копенгагене? Можно представить себе, что в скором времени какие-то относительно преуспевшие люди смогут бесконечно менять место жительства и переживут нечто подобное смерти, похожей на нескончаемое движение без цели. В этой высшей точке триумф универсально идентичной и интегрально обезличенной культуры потребления соответствовали бы нулевому уровню создающей культуры; это стало бы распространением скептицизма в планетарном масштабе, абсолютным нигилизмом в ситуации триумфа жизненных благ. Нужно признать, что такой финал в силу своей вероятности по меньшей мере равнозначен атомной катастрофе, а может быть, и более реален, чем она.

III

Это полное контрастов размышление побуждает задать следующие вопросы.

- 1) Что образует творческое ядро цивилизации?
- 2) При каких условиях может проходить это творчество?
- 3) Каким образом происходит встреча различных культур?

Первый вопрос дает мне возможность проанализировать то, что я предварительно назвал этико-мифологическим ядром культуры. Не так просто понять, что имеют ввиду, когда определяют культуру как совокупность ценностей или, если угодно, — совокупность ценностных представлений; мы поспешно пошли по пути поиска смысла на чрезмерно рациональном или слишком рефлексивном уровне, например, в сфере литературы, научной мысли или, имея ввиду европейскую традицию, — философии. Эти ценности принадлежат создающему их народу, и искать их следует на гораздо более обыденном уровне. Когда философ создает мораль, он выполняет рефлексивную работу; собственно говоря, он не творит мораль, а осмысливает мораль, спонтанно живущую в народе. Ценности, о которых здесь идет речь, заключены в жизненных убеждениях конкретных людей, это они образуют моральную систему и не могут быть оспорены обладающими влиянием и ответственностью лицами. Среди этих жизненных убеждений нас особенно интересует все то, что связано с традицией, изменениями, поведением по отношению к согражданам и иностранцам, в частности с использованием наличной оснащенности. На самом деле, как мы уже отметили, оснащенность — это совокупность имеющихся средств; следовательно, оснащенность можно противопоставить ценностям в той мере, в какой ценности представляют собой совокупность целей. На самом деле, именно благодаря ценностным убеждениям в конечном счете определяют смысл самой оснащенности; Леви-Строс в книге «Унылые тропики» анализирует поведение одной этнической группы, которая столкнувшись с неумолимым натиском цивилизационной оснащенности не может приспособиться к данным условиям не по причине своей неполноценности в буквальном смысле слова, а потому, что для этих людей вследствие присущего им фундаментального видения времени, пространства и межчеловеческих отношений, производительный труд, жизненные блага, накопление средств не имеют ценности; опираясь на свои исходные предпочтения, они всей силой сопротивляются внедрению этих средств в их образ жизни. И тогда может сложиться впечатление, что целые цивилизации были изолированы от технических изобретений по причине свойственной им совершенно статичной концепции времени и истории. Не так давно Шуль показал, что греческая концепция времени и истории, не содержащая позитивной оценки прогресса как такового, сдерживала развитие техники в Греции. И даже насыщенность рын-

ка рабов не позволяет дать чисто технического объяснения этому явлению, потому что сам факт обладания рабами требует определенной оценки. Если человечество не обеспокоено проблемой необходимости заменить труд людей машинами, значит оно не выработало соответствующей ценностной установки: облегчить тяготы человека; данная ценностная установка отсутствовала в совокупности аксиологических приоритетов, образующих греческую культуру.

Итак, если оснащенность деятельности зависит от ценностной ориентации, то возникает следующий вопрос: откуда берутся ценности? Я думаю, их нужно искать на различных уровнях цивилизации; я только что упомянул о творческом ядре цивилизации именно для того, чтобы посредством этой аллюзии указать на многообразие следующих друг за другом наслоений, которые необходимо пройти насквозь, чтобы достигнуть этого ядра: на самом поверхностном уровне находятся ценности народа, воплощенные в житейских нравах и фактической морали; но не они образуют творческий феномен; нравы, как и первичная оснащенность, — это выражение инертности; народ продолжает свое существование на основе сложившихся традиций. На более глубоком уровне эти ценности проявляют себя в традиционных установлениях; однако сами эти установления представляют собой лишь отражение образа мышления, воли, чувств отдельной группы людей в определенный исторический период. Установления — это всегда некий абстрактный знак, требующий истолкования. Мне кажется, если мы стремимся достигнуть ядра культуры, следует докопаться до этого слоя образов и символов, которые дают представление о базисе народа. В данном случае я вкладываю в понятия образа и символа тот смысл, который подразумевает психоанализ; в самом деле, их значение не сводится к непосредственному описанию того, что они обозначают; в этом отношении интуиции симпатии и сердца обманчивы; они нуждаются в подлинном истолковании, методической интерпретации. Любые феномены, поддающиеся прямому и непосредственному описанию, выступают в ходе психоанализа как симптомы или грезы. Точно также необходимо было бы довести исследование до рассмотрения устоявшихся образов, постоянных грез, образующих фундамент культуры народа и питающих его спонтанные мнения и простейшие реакции в житейских ситуациях; из образов и символов складывается то, что можно было бы назвать ожившей грезой той или иной истори-

ческой группы. Именно в этом смысле я говорю об этико-мифологическом ядре, образующем культурное основание народа. Можно подумать, что именно в структуре этих подсознательных или неосознанных явлений заключается загадка разнообразия человечества. В самом деле странно, что существуют разнообразные культуры и человечество отнюдь не едино. Уже простой факт существования различных языков вызывает смущение и, как представляется, свидетельствует о том, что даже на самых отдаленных уровнях исторического развития, достигаемых для исследования, можно обнаружить связанные и завершённые исторические формирования, сложившиеся культурные целостности. На первый взгляд складывается впечатление, что человек есть нечто иное, чем человек; состояние распада языков — наиболее отчетливый признак первобытной разобщенности. Вот что удивляет: человечество конституировалось вовсе не по единому образу культуры, оно — результат «заимствования» различных связанных и завершённых исторических формирований; *определённых* культур. Судьба человечества — такова, что в ней возможны перемещения в иную обстановку.

Тем не менее это поле образов и символов еще не составляет самую суть феномена творчества, оно является лишь его ближайшим окружением.

В отличие от оснащенности, которая сохраняется, консервируется, накапливается, культурная традиция живет лишь благодаря тому, что сама себя непрерывно переустраивает. Здесь мы сталкиваемся с одной из самых неразрешимых загадок, в отношении которой возможно лишь отметить особый временной стиль, противоположный процессу накопления оснащенности. Человечество совершает движение во времени двояким образом: цивилизация в определенном смысле олицетворяет развитие во времени в направлении накопления и прогресса; в основе же развития культуры народа лежит закон постоянства и творчества; если культура не подвержена обновлению и творческому преобразованию, она умирает; необходимо появление писателей, мыслителей, мудрецов, духовных наставников, придающих новый импульс развитию культуры и вдохновляющих на поиск и беспредельный риск. Творчество абсолютно не подвластно прогнозированию, планированию, указаниям партии или государства. Художник — если рассматривать его в качестве выразителя культурного творчества народа — представляет собой народ лишь тогда, когда не ставит перед собой

такую цель и если ничто ему не навязывается. Потому что если бы было возможно что либо предписать художнику, то это означало бы, что то, что он намерен высказать, уже было сказано языком житейской прозы, техники, политика; в этом случае деятельность художника не была бы творческой. То, что художник и в самом деле взаимодействует с пространством фундаментальных представлений, лежащих в основе культуры его народа, выяснится позднее; рождение нового творения позволяет судить о том, в каком направлении развивалась культура данного и народа. Однако мы не способны предвидеть творческий процесс — ведь появление великих художественных творений всегда начинается со скандала: сперва должны быть опровергнуты ложные представления народа, мнения о себе самом; закон скандала отвечает закону «ложного сознания»; скандалы необходимы. Народ всегда стремится создать выгодное представление о себе самом — благоприятное представление, если можно так выразиться. И вот художник опровергает эту иллюзию и противопоставляет тенденции формирования благоприятного представления у народа о себе и о своем окружении собственное видение в атмосфере одиночества, непонимания, несогласия; он имеет шанс создать нечто такое, что в начале шокирует, воспринимается как заблуждение, но впоследствии будет расцениваться как выражение подлинной сути данного народа. Таков трагический закон творчества культуры, диаметрально противоположный закону создания цивилизации путем постоянного накопления орудий.

И тогда возникает *второй вопрос*: при каких условиях возможно продолжение культурного творчества народа? К этому роковому вопросу подводит научное, техническое, правовое, экономическое развитие универсальной цивилизации в целом. Потому что если и верно то, что все традиционные культуры подвержены давлению и распаду под натиском этой цивилизации, то ясно и то, что они обладают неодинаковой способностью к сопротивлению или поглощению. Существует опасность того, что не всякая культура совместима с мировой цивилизацией, являющейся результатом развития науки и техники. Мне кажется, можно выделить ряд условий *sine qua non*. Выжить и возродиться может лишь культура, способная принять научную рациональность; «воссоединиться» с собственной эпохой может лишь вера, призывающая к пониманию способности мышления. Я бы даже сказал, что лишь та вера, которая предпочитает десакрализацию природы и сакрализацию человека,

способна примириться с эксплуатацией природы в технических целях; лишь та вера, которая придает ценность времени, переменам, которая отводит человеку ведущую роль в мире, истории и творчестве его собственной жизни, оказывается способной к выживанию и продолжению. Иначе верность была бы всего лишь фольклорной декорацией. Сложность в том, что следует не просто повторять прошлое, но укорениться в нем для того, чтобы непрерывно творить, новое.

Итак, остается *третий вопрос*: каким образом возможна встреча различных культур, иными словами, каким образом возможно сосуществование культур, не ведущее к их гибели? Если исходить из предшествующих рассуждений, то получается, что межкультурная коммуникация невозможна; и тем не менее чуждость между людьми никогда не является абсолютной. То, что один человек чужд другому человеку, так же верно, как и то, что люди неизменно подобны друг другу. Когда мы попадаем в совершенно чуждую нам страну, как это случилось со мной несколько лет назад, когда я побывал в Китае, то несмотря на ощущение значительного различия образа жизни, мы никогда не утрачиваем чувства принадлежности к единому человеческому роду; однако это чувство остается неярким, если не возвести его в ранг принципа сознательного утверждения человеческой идентичности. Именно этот обоснованный принцип был некогда сформулирован одним египтологом когда, обнаружив непонятные знаки, он заявил, что в сущности, если эти знаки оставлены человеком, то их возможно и должно *перевести*. Разумеется, не все можно передать в результате перевода, но что-то всегда возможно передать. Не существует оснований и возможности для того, чтобы какая-либо лингвистическая система не подлежала переводу. Верить в то, что до определенного предела перевод возможен, значит утверждать, что представитель иной культуры такой же человек, как и мы, одним словом — что коммуникация возможна. Все то, что было сказано выше о языковой среде-знаках, относится также к ценностям, фундаментальным образам создающим основу культуры народа. И я верю, что возможно понять другого посредством симпатии и воображения, так же как я способен понять литературный или сценический персонаж или верного друга, отличающегося от меня; более того, я могу понять, не повторяя, представить, не переживая, войти в положение другого, оставаясь самим собой. Быть человеком означает быть способным переместиться в иной центр перспективы.

И тогда встает вопрос о доверии: что происходит с моими собственными ценностями, когда я пытаюсь понять ценности других на родов? Понимание — рискованное предприятие, в результате которого все культурное наследие подвергается опасности утратить определенность в хаосе синкретизма. И все-таки, как мне кажется, мы сформулировали исходные элементы предварительного и схематичного ответа: только живая культура, одновременно и сохраняющая связь с собственными истоками и обладающая творческим потенциалом в области искусства, литературы, философии, духовности, способна выдержать столкновение с другими культурами и не просто выдержать, но и придать смысл такому столкновению. Поскольку такая встреча культур означает столкновение различных творческих импульсов, стремлений, она сама по себе является творческой. Я думаю, что одно творчество созвучно другому творчеству, но они никогда не совпадают. Именно так я понимаю замечательную теорему Спинозы: «Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем Бога» (Спиноза Б. Этика, ч. V, теорема 24. — *О. М.*). Именно когда мы достигаем основ единичности, мы осознаем, что всякая единичная вещь определенным образом сходна с любой другой вещью и специфику этого сходства невозможно выразить словами, описать дискурсивным способом. Я убежден, что между исламским миром, вновь приходящим в движение, индуистским миром, древние медитации которого породили новую историю, и нашей цивилизацией, нашей европейской культурой существует особая близость, которая присуща всем творческим личностям. Я думаю, именно поэтому приходит конец скептицизму. Для Европейца, в частности, проблема заключается не в том, чтобы примкнуть к некоей непонятной вере, которую мог бы принять каждый; Хайдеггер сформулировал эту проблему так: «Нам следует обратиться к собственным истокам», то есть нам следует вернуться к нашим греческим, иудейским, христианским истокам, чтобы стать полноценными участниками глобального диалога культур; чтобы иметь перед собой «другого», отличного от «я», необходимо, чтобы существовало само «я».

Следовательно необоснованный синкретизм лишь уведит нас слишком далеко от решения данной проблемы. В недрах синкретизма присутствуют элементы упадка, в них не содержится ничего творческого; это — обыкновенные исторические отходы. Синкретизму нужно противопоставить коммуни-

кацию — напряженное соотношение, при котором «я» поочередно то утверждает себя, опираясь на собственные истоки, то раскрывается через представление другого, живущего в иной цивилизации. Человеческая истина рождается лишь там, где цивилизации взаимодействуют на основе того, что есть в них наиболее жизненного и творческого. Человеческая история превратится в широкое поле объяснения, где каждая цивилизация будет развивать свое видение мира, взаимодействуя со всеми другими цивилизациями. Пока этот процесс только намечается. Вероятно, это станет глобальной задачей будущих поколений. Мы ничего не можем сказать о том, что станет с нашей цивилизацией, когда она действительно встретится с другими цивилизациями без потрясений, вызванных завоеванием и подчинением. И надо признаться откровенно, что подобные встречи до сих пор не проходили в форме подлинного диалога. Вот почему мы пребываем в своего рода переходном состоянии, междуцарствии, где больше не можем принимать догматизм единой истины, но еще не способны преодолеть захлестнувшего нас скептицизма. Мы находимся на распутье, на стадии заката догматизма, на пороге подлинного диалога. Существующие концепции философии истории разрабатывались с позиций какого-либо одного из цивилизационных циклов; вот почему мы не имеем средств, позволяющих рассуждать о сосуществовании разнообразных цивилизаций, мы не имеем философии истории для разрешения проблем сосуществования. Следовательно, если мы не видим проблемы, мы не способны представить себе человечество в качестве единого целого, являющегося результатом истории тех самых людей, которые начнут эту грандиозную дискуссию.

по объяснению, осознанию является условием позиции ответственности.

Я собираюсь поэтапно проанализировать два уровня. Сначала я рассмотрю уровень *средств*, выработанных нашим обществом в поисках высшей рациональности: это, собственно, уровень *перспективы* (*prospectiv*); данный термин был предложен Гастоном Берже.

Далее я перейду к уровню *целей*, глубинных мотивов, являющихся движущей силой подобного развития. Это было бы похоже на вопрос: во имя чего осуществляется развитие, рост благосостояния? Затем, признав нашу принадлежность к этому развивающемуся обществу с присущими ему предвидением и планированием, мы перейдем от целей общества к более глобальному человеческому проекту. От перспективы к перспективе.

I. ПРОСПЕКТИВА И ВЫБОР

Прежде всего попытаемся проникнуть в суть проекта этого общества; воля общества направляется на обеспечение планомерного, неуклонного, регулируемого развития данной системы в экономическом и социальном отношении. Каким образом мы вовлечены в этот социальный процесс? Я думаю, что характеристика общества, в котором мы живем, как прогресса рациональности, является неполной; мы действительно являемся свидетелями того, как расширяется область применения такого типа рациональности, который первоначально сформировался в математических, физических и биологических науках; сегодня благодаря посредничеству социальных наук этот тип рациональности получает распространение в сфере производства благ, вещей, в жизни субъектов и, таким образом, затрагивает развитие самого общества; именно распространение рациональности на сферу экономической и социальной деятельности человека является основой планирования. Но я хотел бы показать, что этот тип рациональности приводит в действие более фундаментальный фактор — и именно этот аспект в общем представляет интерес для моралиста — фактор выбора.

В предисловии к V Плану, предлагаемому на рассмотрение нации, Генеральный комиссар Французского Плана господин Массэ пишет следующее: «Сегодня человек желает быть активным коллективным субъектом собственной судьбы». Как это

Экономическое предвидение и этический выбор*

Мои размышления и проделанный мной анализ — это труд не экономиста, и не социолога; они принадлежат философу и, замечу, в более широком смысле — воспитателю. На самом деле я не считаю возможным рассматривать философа как изолированного от мира мыслителя. Философ — это человек, желающий понять свое время и помочь другим людям изменить условия их бытия посредством осмысления их положения. Я позволю себе отнести свои размышления к той же сфере, к которой принадлежит наследие моего духовного наставника Эмманюэля Мунье.

В современной ситуации мне бы хотелось направить эту устремленность к ясности на одну из наиболее фундаментальных характеристик нашего общества, а точнее, — постараться понять, что представляет собой индустриальное общество, продолжающее развиваться и пытающееся регулировать свое развитие путем предвидения и расчета. Именно в данном смысле я говорю о перспективе (*prospectiv*). Мы живем в обществе, прогнозирующем свое будущее и, прогнозируя его, планирующем его различными способами. Моя задача заключается в том, чтобы осознать и продемонстрировать перспективы непосредственного и опосредованного *выбора*, предоставленного этому обществу. В действительности величайшей ошибкой и в любом случае — наивысшим заблуждением было бы представлять это развитие как развитие своего рода системы, функционирующей самостоятельно, независимо от индивидов, вопреки их воле и в результате их бездействия, создающей для каждого отдельного индивида некую судьбу. Задача моралиста помочь увидеть возможность выбора, то есть ответственности там, где признавали лишь судьбу. Поступая подобным образом, я не переоцениваю роль философа, или в более широком смысле, — воспитателя; я, напротив, считаю ее ограниченной. Но больше я опасюсь недооценить эту роль, потому что подобная работа

понимать? Готовы ли мы к тому, чтобы принять понятие *коллективного выбора*? Именно потому, что данное понятие является для нас новым, мне бы особенно хотелось вначале сделать его предметом нашего рассмотрения. Оно является новым для нас потому, что наше нравственное и философское образование позволяет нам понять лишь личный выбор, и мы совершенно не подготовлены к тому, чтобы ввести в наше моральное сознание нечто подобное принципу коллективного выбора. У нас даже складывается представление об этом понятии как о чем-то чудовищном. Более того, мы не готовы принять эту новую концепцию общественной морали, потому что наша социальная этика была ориентирована главным образом на проблемы совсем иного характера. Она была в основном ориентирована на проблемы нарушения порядка; в прошлом и даже еще не так давно то, что называли социальной доктриной или социальной этикой, было направлено прежде всего на предотвращение нарушений порядка. Я прекрасно это понимаю! Такая позиция отнюдь не устарела; во многих отношениях и сейчас в мире существуют колоссальные экономические и социальные противоречия; быть может, разрыв между самыми богатыми и самыми бедными увеличился в последние десятилетия; даже в таких развитых странах как Франция заметно расширился слой «старых бедных» за счет пополнения его «новыми бедными», порождаемыми индустриальным обществом: пожилыми людьми, психически больными, умственно отсталыми детьми, жертвами жестокости и бесчеловечности современной жизни и т. п. Эти пороки, быть может, особенно заметны в современной ситуации быстрого роста экономики, при которой потребность в специальностях высокой квалификации создает резкое расхождение в оплате труда различных категорий работников, сопровождающееся усилением несправедливости и социального неравенства, от которых страдает все общество.

Несмотря на все эти очевидные факты, значения которых я не собираюсь приуменьшать, идея проспективы ставит перед нами совсем иной, и даже в определенном отношении имеющий противоположный смысл, вопрос. Старая и одновременно новая проблема бедности содержит в себе современную проблему, порожденную как обществами обеспеченности, так и другими обществами в той мере, в какой они ориентированы на общество обеспеченности. Это не только проблема нарушения порядка и сопровождающей его реакции возмущения; это проблема *порядка*: порядка, который на наших глазах создается благодаря

текущему и перспективному прогнозированию, принятию ряда решений, так или иначе ограничивающих сферу эволюции и предлагающих более или менее последовательные проекты возможного и желательного направления этой эволюции.

Проблема, которую я хотел бы предложить рассмотреть, заслуживает внимания моралистов и воспитателей. Речь идет о том, чтобы сформулировать и обнародовать идею нашей ответственности даже на уровне проспективы, то есть ввести принцип ответственности во все неизведанные области, в ходе обсуждения узловых вопросов, где выбор этического характера способен повлиять на принятие коллективного решения. Именно эту совершенно новую моральную модальность нам следует осваивать. Разумеется, это потребует от многих из нас более непосредственного участия в принятии решения и, если можно так выразиться, приучит нас к этому новому типу коллективного выбора. Здесь мы рискуем оказаться во власти идеи, которую считаем вечной или, по крайней мере, основополагающей, которая, вероятно, является временной или, по крайней мере, предварительной, — речь идет об идее свободы, созданной нами по образу экономической конкуренции. Такая модель характерна для общества либерализма. Эта модель практически никогда не встречается в чистом виде, но благодаря ей у нас формируется образ свободы, по которому мы испытываем своего рода ностальгию: речь идет о свободе руководителей предприятия, на основе собственной информированности разрабатывающих план оснащения данного предприятия; эту модель свободы мы распространяем на все сферы жизни; но мы не замечаем, что эта апология свободы, присущая эпохе либерализма, содержит внутреннее противоречие, проявляющееся в непоследовательности современной экономики. Таким образом, наша этика оказывается в состоянии расколах: с одной стороны, мы отстаиваем поле свободной инициативы, не связанной с общественными интересами, с другой стороны, мы протестуем против нарушения порядка, несправедливости, страданий; мы живем в состоянии двойной морали: индивидуальной и общественной. Мы не замечаем, что именно в обществе без проспективы и планирования свобода проявления инициативы, задуманная по образцу полного экономического либерализма, сталкивается с неизбежными препятствиями, механизм возникновения которых непонятен и неподвластен нам. Соответственно следует уточнить наше понимание свободы и освоить новые формы выбора, которые становятся возможными в обществе предвиде-

ния и рациональных решений, а не размышлять ностальгически об отживших формах свободы.

С этой точки зрения мне бы хотелось призвать задуматься над фундаментальным утверждением, согласно которому *предвидение расширяет возможность выбора*. В самом деле, может создаться впечатление, что проспектива, предвидение и планирование знаменуют прогресс механизации существования. В действительности как раз наоборот необходимо понять, что чем больше мы расширяем область проявления инициативы, тем больше увеличивается область нашей ответственности, отвоеванная у стихии случайностей и беспорядка, тем обширнее становится диапазон альтернативных возможностей; задача воспитателя заключается именно в том, чтобы прояснить этот скрытый смысл нового состояния человечества. Ломка планирования или по крайней мере ломка регулирования экономики, практикуемого во Франции, предполагает достаточно сложный характер принятия решений. Решение является результатом последовательности противостояний, суждений, выносимых специалистами и технократами, в том или ином ряде случайностей работает особая внутренняя логика. Политическое решение венчает эту деятельность как выражение всеобщей воли. А порядок его исполнения также представляет целостную последовательность совершаемого на различных уровнях выбора между общественной властью и новым экономическим единением. На любой ступени выбора вновь встает вопрос о необходимости приоритета арбитражного суждения. И всякий выбор, как это показывает простой анализ целей планирования, имеет в конечном счете моральные аспекты. Когда встает вопрос о приоритете потребностей, например о том, куда направить средства — на инвестирование инфраструктуры в сферу потребления, на поддержку культуры или организацию досуга, не говоря уже о финансировании ядерного вооружения, — критерием выбора является именно человек.

К чему мы стремимся в результате? К экономическому могуществу или организации досуга, потреблению, творчеству, солидарности? Все эти вопросы несут в себе моральный смысл и возникают потому, что проспектива предполагает устранение власти случая. Именно в процессе определения приоритетов и вынесении арбитражных суждений формируется новый тип свободы и выбора.

В свете данной ситуации в чем же заключаются задача и ответственность воспитателей, включая научное сообщество,

духовные течения, религиозные конфессии? Как мне кажется, мы вступаем в такой период, когда проблема воспитания перерастает поступательно в проблему отстаивания собственных прав. Я опять-таки не отрицаю наличия источников несправедливости и нищеты, требующих нашего активного вмешательства. Однако, ориентируясь на сформулированную нами сейчас проблему, я утверждаю, что мы приближаемся к осознанию масштабов новой задачи воспитания, связанной с новыми возможностями выбора.

Я выделяю три аспекта этой задачи воспитания.

В первую очередь — необходимость осознания данной проблемы. Как мы уже подчеркнули, цели, возможности, этические аспекты выбора отнюдь не очевидны и даже наоборот — совершенно непонятны. Задача воспитателей — всякий раз задавать вопросы: Какого человека мы создаем? Каким образом помогать развивающимся странам и в чем заключается эта помощь? Какой вклад можно внести в совершенствование человечества? Каковы следствия выбора, касающегося продолжительности рабочего времени, темпов экономического роста, затрат на поддержку культуры и организацию досуга? По сути, к чему мы стремимся, совершая выбор? Любое решение в сфере экономики нуждается в пояснениях; следовательно, задача состоит в том, чтобы содействовать пониманию, *даже на индивидуальном уровне*, значения решений коллективного характера и их этического смысла.

Во-вторых, нам предстоит создать экономическую демократию. Единственный способ компенсировать переход от свободы индивидуальной инициативы к свободе коллективного решения — это вовлечение как можно большего числа людей в процесс обсуждения и принятия решений. Откровенно говоря, подобного рода демократии нигде не существует; пока нам известны лишь, если можно так выразиться, далеко не цивилизованные формы планирования, с присущими им несбалансированностью планов, несогласованностью работы специалистов, повсеместным бюрократизмом. Правда эти изъяны часто являются следствием нашей некомпетентности или безразличия. Но речь по существу идет о новой свободе, за которую предстоит бороться, и прежде всего путем повышения компетентности. Я думаю, что проблема экономической демократии все чаще и чаще будет занимать центральное место во всякой дискуссии по поводу современной демократии. Что нужно сделать для того, чтобы дискуссии и решения не стали ни скрытыми, ни оли-

гархическими? Каким образом *возвысить индивидуальную и всеобщую волю* до уровня коллективного выбора? Этот фундаментальный вопрос встает перед нами в связи с понятием коллективного выбора.

В-третьих, как мне кажется, с большой скромностью и деликатностью воспитатели, мыслители, религиозные конфессии способны выработать самые общие рекомендации, касающиеся организации общества и планирования и предполагающие максимум плюрализма... Однако следует проявлять чрезвычайную осторожность в подобных рекомендациях, поскольку речь идет о том, чтобы решения общественной власти вписывались в достаточно открытый комплекс перспектив развития. Иначе все это с неизбежностью приведет к снижению эффективности экономики и, следовательно, — к возможному снижению темпов роста уровня жизни и, вероятно, к другим видам противоречий и искажений; более того, существует опасность, что эти предложения не встретят поддержки у значительной части общества, особенно в развивающихся странах, где возможности планирования крайне ограничены. Чем ниже уровень экономического достатка в обществе, тем уже сфера выбора в процессе планирования. В таком обществе на протяжении длительного времени принуждение остается неизбежным. Тем не менее я думаю, что мы всегда должны сохранять верность идеалу общества плюрализма, по крайней мере ориентируясь на отдаленное будущее. И в данном случае я принципиально не согласен с концепцией марксизма, согласно которой общество плюрализма — закономерное отражение борьбы классов. Явлениям несоответствия мнений и интересов, также как и соперничества присуще некое достоинство, которое позволяет видеть в них не только фактор социальной нестабильности, но, прежде всего, — фактор ответственности. Плюрализм — это преимущественный путь реализации коллективной свободы в обществе. Со своей стороны я буду изо всех сил противостоять попыткам сведения идеи соперничества в обществе к идее борьбы классов. Как раз наоборот, основная проблема индустриальных обществ состоит в том, чтобы преобразовать борьбу классов в новые формы плюрализма, чтобы индустриальное общество было свободным.

Именно в этом плане воспитатель должен действовать в обществе сегодня, а для того, чтобы он наилучшим образом выполнил свою задачу, он должен верить, что на нас лежит ответственность нового порядка, в чем-то более высокая, чем в условиях экономики случайности, беспорядка и фатальности. А значит

существует новый способ участия человека в собственных действиях, как в области неизведанного, так и на уровне решений. Способ реализации ответственности представляет собой полную противоположность иллюзии, согласно которой подлинная свобода — удел протестующих индивидов или тех, кто грустит по иным временам, и что отныне общество находится во власти бездушного механизма. Если вступление в общество перспективы неотвратимо, то единственный приемлемый выход — сделать так, чтобы коллективный выбор сообщества опирался на свободу каждого из его членов.

II. ПЕРСПЕКТИВЫ ПРОСПЕКТИВЫ

Таков первый уровень дискуссии, на котором пока еще не затрагиваются глубокие мотивы экономики расчета, прогнозирования, перспективы, коллективного выбора.

Во второй части я задаю следующий вопрос: являются ли выводы нашего размышления об условиях осуществления коллективного выбора исчерпывающими? Мне так не кажется. Теперь нам нужно сделать вывод следующего порядка и для этого поставить под вопрос то, что мы приняли как бесспорный факт, а именно, что развитие общества, членами которого мы являемся, носит осознанный, добровольный и согласованный характер; теперь нам предстоит строить наше размышление именно следуя данной гипотезе.

Что представляет собой человек развивающегося общества? Каковы ведущие мотивы его деятельности? Философы, богословы приучили нас к рассуждениям о господстве зла, порождении, грехе. Будут ли эти идеи применимы к человеку общества перспективы? И каковы те скрытые трудности, которые связаны с реализацией новой ответственности? Я думаю, объектом вывода является не предвидение в конкретных аспектах, а глубинные мотивы: в размышлении второго порядка имеют место опасение, недоверие, трезвое отношение к новой свободе. Даже в мире предвидения, перспективы, планирования может таиться новый порок, о котором люди, разумеется, ничего не знают, и признаки которого мне хотелось бы очертить. Этот порок в мире перспективы касается того, что я буду называть *«перспектива перспективы»*. В этой связи возникают четыре вопроса: вопрос об автономии; вопрос о *желании*, вопрос о *могуществе* и вопрос о *бессмысленности*.

Начнем с вопроса об автономии. Очевидно, что мы живем в мире, в котором человек все более и более осознает свою автономию в собственном смысле этого слова: человек — законодатель для самого себя. Это положение является довольно двусмысленным, поскольку, как мы только что отметили, в определенном отношении свидетельствует об отступлении фатальности и случайности. Как утверждали Маркс, Ницше и другие авторы, это означает, что человек преодолевает стадию детства. Задача человека — перейти от предыстории к истории; человек эпохи перспективы уже живет в пору выхода из предыстории, вступления во взрослую жизнь. И становясь взрослым, человек отказывается от священного, выражающего лишь зависимость перед лицом неведомой силы; «Гнев Божий», «Божественное Провидение» — это священное соответствует неведению человека, сталкивающегося с экономическими закономерностями и фатальностью, которые тяготеют над ним как непостижимая судьба. И тогда можно утверждать, что научно-техническое развитие сопровождается тотальной демистификацией. Если техника — главный залог человеческого бытия, то она ведет ко всеобщей секуляризации. Этот процесс, разумеется, имеет положительное значение: избавление от псевдорелигии. Тем не менее, каково же значение этого прометеизма и практического атеизма, соответствующих автономии общества техники? В настоящее время этот вопрос встает как перед верующими, так и перед неверующими. Для верующего вопрос звучит следующим образом: если жизнь отдельного человека все более становится похожей на жизнь других людей и индивид уподобляется всем, то как отличить тот знак Божественной любви, который мы привносим в нашу жизнь? Сюда не относятся и наставления Церкви: в дальнейшем основная ответственность должна возлагаться на человека не за грехи, а, конечно же, наоборот, за благо; однако эта ответственность предполагает тенденцию к перемещению Бога в сферу абстрактной трансценденции, неразличимой и невыразимой.

Так мы переходим ко второму вопросу: если мы предоставлены самим себе, то тогда чему мы вверяем себя? Разумеется, мы находимся во власти того, что можно называть, прибегая к языку богословия, притязанием. Вопрос автономии — это вопрос желания. Человек перспективы не безучастен, он — человек желания. Мы все более превращаемся в коллектив зачарованный собственным ростом. Но смысл такого роста остается крайне двойственным потому, что, с одной стороны, не вызыва-

ет сомнений то, что повышение благосостояния имеет положительное значение для большинства человечества, поскольку три четверти населения планеты — и об этом нельзя забывать — испытывают крайнюю нужду (это актуально и для десятой части жителей Франции, находящихся в состоянии если не абсолютной, то во всяком случае относительной бедности). Под влиянием этой части человечества формируются различные типы потребления и образцы культуры, которые в наше время очень быстро распространяются в мире. И получается, что начиная с этого этапа, в области культуры беднейшая часть населения живет теми же проблемами, стремлениями, идеалами и примерами, что и люди, стоящие во главе прогресса. Все человечество ставит общие вопросы. Что по существу означает тяга к максимально возможному потреблению? Каждое общество стремится к достатку, но что такое достаток? Что вкладываем мы в идею счастья, побуждающего нас стремиться к достатку? Как соотносятся идеи счастья и Блаженства?

Вырисовываются очертания еще одного пагубного явления если не проклятия: речь идет о желании без цели, которое Гегель называл «дурной бесконечностью». В наше время мы все вместе коллективно переживаем опыт дурной бесконечности. Мне хотелось бы, чтобы меня поняли правильно! Я вовсе не считаю, что следует порицать удовольствие как таковое. На мой взгляд, сторонники пуританской этики заблуждаются, если под пуританской этикой подразумевается учение, порицающее удовольствия. Тем не менее, существует моральная проблема обуздания желания, конкретным выражением которого сегодня являются неутомимые запросы потребителя. Мы все более оказываемся в положении, когда алчность потребителей разрушает плоды творчества, на которое способны лишь редкие личности. Посмотрите, как все чаще мы переносим наши представления о смысле жизни с работы на досуг, ставя тем самым труд на службу досугу; как даже во время отдыха мы снова сталкиваемся с техникой потребления. Мы все более превращаемся в потребителей и все менее остаемся творцами. Здесь присутствует едва уловимая, но в конечном счете смертельная угроза. Формируется такой тип человека, который, становясь хозяином собственного выбора, все более превращается в пленника желания. Такова обратная сторона несвободной воли, которая характеризуется не отсутствием выбора, а, наоборот, расширением возможностей человека выбирать. Но такой выбор ничему не служит, он — суeta сует.

Третья тема нашего размышления связана с проблемой могущества. Автономия, обладание, могущество... В действительности, борясь за автономию и стремясь к максимально возможному потреблению, мы, несомненно, пытаемся воплотить мечту о могуществе. Тема могущества включает в себя несколько проблем. Прежде всего нет уверенности в том, что человечеству с его мечтой о могуществе удастся выйти на общенациональный уровень. За последние несколько десятилетий мы убедились как раз в том, что в мире не ослабевают национальные притязания и амбиции. Нет никакой гарантии того, что воля к могуществу в национальном масштабе будет направлена на укрепление интернациональной мощи. Нет абсолютно никаких признаков того, что в дальнейшем мы сможем преодолеть этот рубеж, но даже если нам это удастся, даже если мы не погрязнем надолго в межнациональных конфликтах, возможно также, что объединение наций в мировом масштабе наступит в результате установления некой изощенной и жестокой диктатуры. Следует иметь в виду, что такая опасность не исключена. Тоталитарные режимы способны привести к унификации всей планеты посредством системы упрощенного или ограниченного выбора. Проблема фашизма, возникшая некогда в отдельных странах, таких как Италия или Германия, может в дальнейшем разрастись до всемирных масштабов в качестве своеобразного способа привести человечество к единству. Но даже если предположить, что эти две проблемы: борьба за господство между нациями и группами наций и угроза установления диктаторской власти на мировом уровне будут устранены, мне кажется, что собственно проспектива рисует картину формирования гораздо более изощенной структуры господства. Мы желаем подчинить себе вещи, природу, людей, и такое отношение подчинения, несомненно, не только является западной, но и ведет к новым формам нищеты. Жан Брун в книге «Завоевания человека и онтологическое отчуждение» отмечает, что мечты человека, связанные с техникой, продиктованы волей к подавлению некоторых фундаментальных аспектов человеческого бытия; так, стремясь преодолеть отчужденность в пространстве и времени, мы становимся почти вездесущими за счет скорости. По меньшей мере мы стремимся к бессмертию; мы мечтаем продлевать до бесконечности жизнь человека, как этого хотел Декарт. И в результате мы распространяем на все наши действия некий образец, который можно назвать технической моделью. Я хочу сказать, что по отношению ко всем другим людям, мы занимаем такую позицию, в соот-

ветствии с которой они превращаются в легкоуправляемые орудия. Такое беспредельное расширение сферы использования и манипулирования предлагает нам определенную модель существования, при которой любая вещь становится объектом обладания, именно здесь — и это будет моим последним вопросом — по всей вероятности, приоткрывается зияющая бездна бессмысленности.

Я говорю об этом потому, что считаю, что было бы опасным заблуждением судить о нашем времени как об эпохе возрастающей рациональности. С таким же основанием о нем следовало бы судить как об эпохе возрастающей абсурдности. Поэтому не стоит отделять технический прогресс от настроения неудовлетворенности и протеста, о котором свидетельствуют литература и искусство. Чтобы понять суть нашей эпохи, нужно непосредственно соединить оба явления: прогресс рациональности и то, что я назвал бы смыслоутратой. Мы современники этой двойственной тенденции. Я был шокирован, в частности, тем, что в американских университетах распространен образ жизни «*битника*»; этот стиль характерен также и для европейской молодежи и, кажется, встречается даже в Советском Союзе и в странах народной демократии. Здесь мы сталкиваемся с ситуацией смыслоутраты, свойственной чисто функциональному проектированию. Вступая в мир планирования и перспективы, мы совершенствуем средства производства, орудия труда — и в этой области действительно имеет место прогресс, — однако одновременно мы наблюдаем своего рода девальвацию, обесценивание значимости целей. То, что в обществе увеличивается арсенал средств и усиливается процесс исчезновения целей, служит источником нашей глубокой неудовлетворенности. По мере того как расширяется сфера доступной и легкоуправляемой техники и удовлетворяются насущные потребности в еде, жилье, отдыхе мы вступаем в мир, в котором властвуют каприз и произвол и который я назвал бы миром случайных поступков. Мы обнаруживаем, что безусловно больше всего человечеству недостает справедливости, любви, но, в особенности, смысла. Отсутствие смысла труда, досуга, сексуальности — вот те проблемы, которые встают перед нами.

Как ответить на эти вопросы? Что делать?

Было бы величайшим заблуждением мечтать о возврате к прошлому, как если бы эпоха либерализма и анархической

свободы была безупречна! Перед каждой эпохой стоят свои задачи. Нам следует решать проблемы нашего времени, а не времени наших отцов. Воспитатель, философ не должны предаваться ностальгии. На языке христианства я скажу так: там где проповедуют благодать, там же выносят приговор; там, где изобилует грех, благодать преизобилует. Как сделаться свидетелями, орудиями, исполнителями такого преобладания?

Отталкиваясь от последнего пункта и вновь возвращаясь к порядку вопросов, я скажу, что наш особый вклад в данную дискуссию этического характера по проблеме коллективного выбора заключается в определенном подходе к человеку, позволяющем наполнить смыслом нашу деятельность в мире. Этот подход подразумевает, что человечество и отдельный человек пребывают между двумя крайними состояниями целостности и единичности. В результате перед лицом угрозы смыслоутраты возникает фундаментальное утопическое устремление создать общий для всех людей проект, объединяющий человечество. Так подтверждается положение Священного Писания о том, что «человек» — родовое понятие, что он — субъект единой истории с единой судьбой. И мы принадлежим к эпохе, способной впервые придать смысл и наполнить содержанием этот проект. Образ общей судьбы человечества как единого субъекта просматривается во всех наших дискуссиях по вопросам о существовании голода в мире, о ядерной угрозе, о деколонизации, о развитии единого мирового порядка, и, возможно, в особенности о том, что Франсуа Перру называет всеобщей экономикой. Подобное единство человечества не складывается само по себе; этот фундаментальный образ формируется благодаря явлению, которое можно назвать патологией общего бытия. Мы познаем его признаки, когда мыслим именно в масштабах человечества. Богатые постоянно обогащают, и при этом неуклонно усугубляется бедность бедных. Ряд могущественных держав, распределяя сферы влияния, стремятся управлять судьбой мира. Враждующие между собой разнообразные формы национализма укрепляются и разрастаются. Идеологии отступает и им на смену в условиях широкого международного обмена приходит экономическая рациональность. Развитие мировой экономики, основанной на потребностях, сдерживают конкуренция и погоня за престижем. Следовательно, мы должны добиться того, чтобы потребности человечества, рассматриваемого в качестве единого страдающего организма, превалировали над любыми проектами частного характера.

С другой стороны, я вижу иную задачу: нужно максимально персонифицировать связи, имеющие в индустриальном обществе тенденцию сделаться абстрактными, безличными, бесчеловечными. И тогда следует иначе взглянуть на общественную мораль; ценность здесь представляют именно конкретные действия, эффективно осуществляемые небольшими группами людей. Борьба против антигуманизма в мегаполисах, психиатрических больницах, домах престарелых и т. п. — это примеры того, что можно назвать деятельностью, направленной на поддержку личности. В основе этой деятельности, как и в той, что мы рассмотрели выше, лежит еще одна утопия: каждый человек должен полностью реализовать свои способности, поскольку, как утверждал Спиноза: «Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем Бога». Общественная мораль опирается не на систему, а на парадокс; она преследует две противоположные цели: целостное человечество — это утопия; полное и непротиворечивое осуществление этой цели означало бы вступление в Царство Божие. Отсюда проистекает двойственная мотивация общественной морали, которую Эмманюэль Мунье называл общественной и личностной мотивацией.

Именно таким образом перспектива обретает перспективу.

Отсюда следует, что поле деятельности остается открытым, поскольку у нас пока лишь намечена цель. Я думаю, задача воспитателя состоит в том, чтобы быть утопистом, поддерживать внутри общества постоянное напряженное взаимодействие между перспективой и проспективой. В процессе данного размышления я прихожу к тем положениям, которые Макс Вебер относил к другой проблеме власти и насилия, потому что он различал два уровня морали: этику убеждения и этику ответственности. Под этикой убеждения он понимал проектирование фундаментальных целей, под этикой ответственности — осуществление самих поступков; под знаком возможного и целесообразного, при использовании ресурсов силы он разработал модель, способную стать основой для педагогики истории, ответственности различных сфер культуры и наставлений религиозных конфессий. Наставления, рассуждения не могут непосредственно влиять на поведение, тем не менее утопический призыв оказывает воздействие на мораль ответственности, которая всегда в какой-то степени предполагает обращение к силе. Пускай думают только о справедливости; инстинктивно и горячо мы желаем, чтобы разрыв в дохо-

дах различных людей был наименьшим, потому что мы знаем, что в сущности люди подобны друг другу, что никто из них не обладают особыми достоинствами, что все они пользуются результатами труда других людей, что отношения между людьми искажаются, когда различие в уровне жизни становится слишком велико. Но, с другой стороны, в данный момент нехватка специалистов высокой квалификации делает неизбежным значительный разрыв доходов и порождает опасное несоответствие между этикой и экономикой. Следовательно, возникает напряженное расхождение между утопическим требованием равенства и оптимальной целесообразностью перспективы. Этическое требование не было бы подлинным, если бы оно не находило отклика и конкретной поддержки со стороны общественного мнения, не стало бы ориентиром в процессе планирования и в конечном счете не влияло бы на принятие решения. При этом подобная диалектика взаимосвязи перспективы и перспективы возвращает нас к изначальному стремлению к тому, чтобы общественность участвовала в принятии решения и чтобы была создана истинно демократическая экономика.

Это выступление в защиту утопии, которым я пытаюсь противодействовать бессмысленности, нуждается, таким образом, в дополнительном противодействии, соотношенном с проблемой власти, потребления и автономии. Я задаю себе вопрос о том, не приведут ли нас колоссальные средства, которые все в большем объеме нам предоставляет экономика, к тому, чтобы в новых понятиях вернуться к старым этическим проблемам, связанным с правильным подходом к желаниям. Действительно, мораль убеждения может вызвать уважение и поддержку, если только ее сторонниками являются индивиды и группы людей, избегающие ослепления властью максимально возможным потреблением, вместе обнаруживающие — сильные стороны зависимости и подчинения

Избегать ослепления властью, жить в этом мире и не стремиться к господству над ним, относиться к другим по братски со своего рода францисканским дружелюбием во имя творения, научиться милости и прощению, приобщиться к небывалому и непредвиденному; в этом заключен смысл «причастия святых»; наделенные властью могут неявно действовать в интересах тех, кто отказывается от всякой власти. Новая диалектика отношений власти и безвластия, потребления и антипотребления, подчинения и автономии может быть реализована вполне конкрет-

но, так же как и соотношение между этикой убеждения и этикой ответственности, о котором я только что говорил. Опираясь на эту конкретную и живую диалектику мы сможем приступить к ответу на стоящий перед нами простой вопрос: какой смысл можно найти и привнести в мир максимально возможного потребления. который, как мы теперь знаем, является также миром неограниченного желания? Со своей стороны я вижу некоторые значимые способы действия. и перечислю их: стремиться к тому, чтобы позиция творчества всегда преобладала над позицией потребления (потребления, расточительства, разрушения...); противостоять превращению досуга в самоцель, я имею в виду соблазн переместить в область досуга смысл труда; восстановить подлинный смысл труда. Все это перекликается с предшествующими мечтами, размышлениями и надеждами социалистов XIX века сделать всех людей собственниками того, что они создают, и таким образом придать смысл их труду.

В том, что касается собственно досуга, нужно противостоять побуждениям и соблазнами массового потребления, найти дорогу к культуре, превозносящей личность и свободу; и посредством этого установить живую связь с творчеством — прошлым и настоящим.

Таким образом, я предполагаю дополнить данное исследование рассмотрением еще одного положения, которое представляется мне очень важным: восстановления языка. Проблема, к которой мы сейчас обращаемся, является в действительности преимущественной проблемой культуры. Мир технократии, в котором мы живем и умению жить в котором мы должны учиться, это мир без прошлого, мир, устремленный в будущее, пытающийся уничтожить собственные следы. Что касается мира культуры, это — мир памяти. Если техническое обновление уничтожает прошлое и превращает нас в людей будущего, человек культуры должен постоянно разрешать противоречие между памятью о своих корнях и проектом собственного господства. Следовательно мы можем считаться подлинными людьми перспективы в той мере, в какой мы обращаемся к нашим истокам и возрождаем наши традиции. Мы становимся и остаемся людьми творчества, потому что интерпретируем по-новому прошлое, неизменно вызывающее к нам. Отсюда проистекают современные размышления на тему герменевтики, нашей связи с прошлым через интерпретацию, которая всегда сопровождается борьбой за преодоление разрыва и изолированности в сфере культуры. Все это уже было ска-

зано. Мы рождены в мире слов и мы должны непрерывно осваивать этот мир. В конечном счете именно в языковой сфере соединяются смысл и бессмысленность и именно на данном уровне укоренится перспектива перспектив.

И можем ли мы, основываясь на данных размышлениях, приступить к рассмотрению важного вопроса об автономии, который, как вы помните, явился исходным пунктом нашего критического обсуждения? Здесь конечно же, нас подстерегает наивысшая опасность мечтать о возврате к прошлому. В дальнейшем этому зрелому человечеству, властелину собственной судьбы мы собираемся присвоить характеристики «зависимость» и «подчинение». Что это означает? Как избежать смешения понятий действительной зависимости индивида и несамостоятельности людей в обществах доиндустриального типа? Мы делаем первые шаги в этой области. Быть может мы способны лишь сказать следующее: давайте научимся в отношении к природе ставить жажду познания выше жажды господства; тогда нам откроется сокровенное соответствие между радостью познания и «милосердием Христа»; мы обретем глубокую зависимость от творческой деятельности: внутренней необходимости, более глубокой, чем свобода воли; просто последуем по пути благодетеля и великодушия. Перед нами на длительное время открывается огромное поле деятельности по отношению к «старым» и «новым» бедным в своей стране и за ее пределами; для нас, людей, идущих в авангарде всего человечества. живущих в обществе изобилия, спасение заключается в зависимости от беднейшей части населения; но это требование пока диктуется моралью убеждения, но нужно довести его до уровня морали ответственности.

Я думаю, что мир может противостоять иллюзиям и демонам только благодаря внешне второстепенным, но обладающим особой значимостью действиям, которые способны поставить под сомнение и власть, и потребление автономии. Поскольку суть проблемы в том, чтобы быть живыми, а не мертвыми в мире перспективы. Возможно, именно благодаря маргинальному человеку или сообществу маргинальных людей нам удастся войти в мир перспективы. И скорее всего именно язык является узловым моментом этого размышления в целом. Вновь обретая полноту сказанных слов, мы сможем придать новый импульс существованию, превращающемуся в нечто пустое и бессмысленное. Нужно быть сторонниками прогресса в области политики и консерваторами в области поэтики.

IV. СИЛА УТВЕРЖДЕНИЯ

Истинная и ложная тревога

Доверие к философскому анализу не будет подорвано, если философия обратится к напряженным чувствам, и оставляя за собой ведущую роль, будет ставить вопросы, освобождая заключенные в чувствах намерения и посредством этого критического опыта станет продвигаться к истине.

Мы стремимся общими усилиями исследовать тревогу нашего времени; наша задача не имела бы никакого смысла, если бы мы предлагали поддаться страху, пытаться вселить испуг друг в друга; тревога научит нас чему-либо, лишь если мы зададимся целью понять ее и если в процессе понимания мы приблизимся к самым глубоким истокам истины и жизни, питающим нашу способность противостоять тревоге.

Испытать, чтобы понять; понять, чтобы преодолеть, или, если не преодолеть, то, по крайней мере, противодействовать — этой максимой, как мне представляется, мы должны руководствоваться в нашем размышлении.

Для начала я сформулирую в качестве определений достаточно общего характера, позволяющих наметить область нашего исследования, положения, согласно которым страх обусловлен определенной причиной или, во всяком случае, причиной, подающей выявлению, и что он предвосхищает приближающуюся опасность, наступление которой может быть частично предотвращено нами; тревога же напротив, обусловлена неопределенной причиной, и мы стремимся в процессе нашего размышления преобразовать тревогу в страх с конкретными очертаниями вызывающих его причин. И в свою очередь эта неопределенная причина тревоги сопровождается угрозой утраты моей целостности, распада моего тела на отдельные уязвимые части, моей психики — на несогласованные друг с другом функции, меня как общественного субъекта — на противоположные роли, и даже — разделение моей свободы на несвязанные между собой действия. (Мы еще убедимся в том, что мы осознали себя в качестве целостной личности, внезапно обре-

тающей единство перед лицом опасности, именно в результате этой угрозы.) Следовательно, если можно так выразиться, в ситуации, при которой причина, порождающая страх, оказывается неопределенной, но при этом, затрагивая меня, возвещает о глобальной опасности, страх перерастает в тревогу.

Каким образом возможно *действительно прояснить*, согласно только что описанной схеме, это чувство одновременно и сильное и неопределенное? Я собираюсь попытаться провести анализ на различных уровнях, то есть выявить сферы проникающей все глубже опасности; по мере того как будет усиливаться тревога, будет углубляться рефлексия, и это позволит прояснить то, что я в процессе данного исследования буду постоянно называть «исходным утверждением», которое также относится к этим последовательным уровням. Данное выражение Ж. Набера, заимствованное из его книги «Начала Этики», как мне кажется, очень точно характеризует этот порыв существования, который тревога ставит под вопрос и преследует от одного уровня к другому в непонятной борьбе. Я думаю, размышлять о тревоге означает направить свой трудный опыт на то, чтобы изучить и вновь проникнуться исходным утверждением, предшествующим кажущемуся изначальным чувству тревоги.

Еще одно предварительное уточнение: нам предстоит размышлять о *тревоге настоящего времени*. Мы должны понять наше время. Это нужно хотя бы для того, чтобы говорить на адекватном ему языке. Тем не менее, как мне кажется, нам следует ориентироваться не столько на наиболее яркие особенности нашей эпохи, сколько на внутренний динамизм диалектики тревоги и на то, что я буду называть исходным утверждением. Обращаясь к современности, вместо того, чтобы отдаляться от нее, мы, возможно, будем лучше подготовлены к тому, чтобы понять ее, то есть определить роль тревоги и отделить ее от эмоций, напряженность которых тем выше, чем менее они подлинны. Вполне возможно, что на общей шкале различных типов тревога несет на себе печать современности лишь в отдельных средних областях между двумя крайними позициями, одна из которых находится ниже уровня истории — витальная тревога, а другая — выше уровня истории — метафизическая тревога. Вполне возможно и то, что наша эпоха, склонная к определенному типу тревоги, который мы осознаем в будущем, таит в себе под прикрытием поверхностной, но вместе с тем сильной патетики иные, более радикальные, формы тревоги.

Вот почему я предпочел такой подход, при котором размышление о смысле современности, отдаляется от истории; кроме того, понять тревогу можно лишь благодаря творчеству мыслителей и художников, которые чаще всего не принимают настроений своего времени и вступают в противоречие с ним: Эсхил вновь оживил страх, о котором повествуют старые мифы в тот период, когда они в общественном сознании находились на грани забвения и когда общество обрело покой, обратившись к богам, не столь обременяющим его загадками и тревогой. Амос, Осия и Исаия, напротив шли впереди своего времени, пророчествуя о приближении ужасающей опасности, так же как и Кьеркегор — редкий контраст на фоне мирной картины скандинавского благополучия. Хайдеггер писал «Бытие и Время» безотносительно к европейскому кризису и больше ориентировался на онтологию Парменида, чем на мировоззрение современного ему общества.

Таким образом к первой максиме, гласящей: испытать, чтобы понять, понять, чтобы преодолеть, я прибавлю еще одну: понять современность не путем обращения к ней, а посредством восхождения от классических представлений о тревоге к осознанию смысла тревоги современной эпохи. Обе эти максимы объясняют присутствие слова «истина» в названии данного раздела «Истинная и ложная тревога».

На самой низкой ступени, на витальном уровне, тревога затрагивает и жизнь, и смерть; точнее говоря, она позволяет обнаружить близость жизни и смерти. Эта близость проявляется в том гибком соотношении, которое складывается между внешним и внутренним (мы будем часто возвращаться к проблеме двойственности глобальной угрозы, одновременно и надвигающейся на нас и исходящей от нас).

В этом смысле внешняя опасность не заключена в самой жизни; безусловно, жизнь могла бы и не завершаться смертью. Я узнаю о неизбежности собственной смерти эмпирическим путем, сталкиваясь с драмой последовательной смерти всех живущих людей. Вот почему любая смерть, даже неизбежная, воспринимается как прерывание жизни. Моя собственная смерть наступит позже, не сейчас, она придет неотвратимо, неведомо когда, от чего или от кого. Тем не менее это крайне абстрактное знание того, что если все люди смертны, то, *следовательно*, смертен и я, тревога открывает мне настолько, что кажется, если исходить из неординарного опыта

Рильке, запечатленного им в «Записках», будто моя жизнь питает мою смерть.

Каким образом незванная смерть может вторгаться в мою личную жизнь в качестве ее самого неотъемлемого свойства? Смерть другого отчасти превращает угрозу из внешней во внутреннюю; ужас перед молчанием ушедших из жизни людей, больше не способных ответить, делает так, что смерть другого воспринимается мной как общая утрата для нашего совместного бытия; смерть «затрагивает» и меня; и поскольку я являюсь другим для всех других и в конечном счете — для себя самого, я предвижу свою грядущую смерть как свою неспособность дать ответ на всё, что будет высказано человечеством. Любимые люди незаменимы и это уважение, эта привязанность придает тревоге характер внутреннего состояния; если я чувствую, что я сам пребываю в поле этой взаимной скорби, то тревога по поводу моей собственной смерти приобретает не столько биологическое, сколько духовное содержание, что и составляет истинный смысл этой эмоции.

Но это лишь очередной этап: другой умрет лишь для меня, остающегося жить, и то, что его нет, а я продолжаю жить, укрывает от тревоги живую часть меня самого.

Однако жизненная тревога уже на лицо, она поддерживается неким туманным опытом случайности, сопровождающим чистое событие моего существования, которое, со своей стороны, я связал бы скорее с размышлением о рождении, чем с размышлением о смерти. Через страдание я узнаю о том, что я делим в пространстве, что я — всего лишь совокупность частиц, которая в будущем обратится в прах; старение открывает мне, что ход времени постоянно ведет не только к созиданию нового и неизведанного, но и к источению и разрушению. Однако прежде всего необходимость быть рожденным убедительно свидетельствует о том, что мой приход в мир не является неизбежным; трепет перед возможностью быть другим или не быть вообще...; трепет вскоре рассеивается благодаря самому факту моего неопровержимого физического присутствия и тем не менее не исчезает полностью: мое появление на свете не есть акт самосотворения. Я допускаю, что это «ничто» случайности само по себе не вызывает тревогу, потому что тревога связана с предвидением возможных потрясений и ожиданием ударов судьбы в будущем; когда тревога, еще не сопряженная со смертью, соединяется с подобным сокровенным опытом случайности, она проникает в глубины моего су-

ществования; в этом опыте тревога черпает элемент сокровенности и соответственно придает случайности не характерный для нее оттенок драматизма.

Получается, что тревога не способна настигнуть предвещаемую ей угрозу; чтобы возможность смерти соединилась с отсутствием неизбежности моего уже состоявшегося рождения, необходим роковой случай, который приведет к моей гибели, но он при этом не следует из случайности моего собственного бытия как таковой. Лишь моя смерть когда-нибудь подтвердит случайность моего рождения и обнажит «ничто» этого отсутствия неизбежности однажды родиться; при этом тревога ожидания смерти, исходная тревога, отравляющая мое бытие в мире, вовсе не является имманентной моему существованию. Именно жизнь до сих пор не была затронута этой тревогой. Вот почему человек способен беспечно насмехаться над смертью. «Алкоголь убивает постепенно!» — гласит плакат. «А мы не торопимся», отвечает пьяница. Противопоставленный юмор этого человека перекликается с максимой мудрости Эпикура: когда приходит смерть, тебя уже нет; пока ты есть, она еще не пришла.

И тем не менее эта не дошедшая до крайности тревога — в том значении, в котором говорят о ювелирно совершенном преступлении, — не лишена смысла: на своей первичной стадии она создает противодействие порыву к существованию, сила которого пропорциональна интенсивности тревоги. На данной стадии заявляет о себе исходное утверждение как желание — жить (*le vouloir — vivre*) и именно в качестве этого желания — жить оно реализуется в мире.

Показательно, что желание — жить конституируется как единство и осознание себя именно перед лицом угрозы смерти, то есть — в атмосфере тревоги и посредством тревоги. Под термином «желание — жить» вовсе не подразумевается элементарный и банальный «инстинкт»; как живой человек я преследую разнообразные, разрозненные, и, в конечном счете, несогласующиеся друг с другом цели: жизнь, по крайней мере на уровне человеческого бытия, представляет собой совокупность непонятных и несвязанных между собой тенденций; необходима катастрофическая ситуация, для того чтобы внезапно, под угрозой абсолютной неопределенности — моей смерти — моя жизнь обрела определенность в качестве всего того, чему угрожает опасность. В подобных условиях я впервые осознаю самого себя как целостность, подверженную

опасности. Смерть придает жизни максимально возможную простоту.

Но в чем же тогда заключается эта целостность, рождающаяся в тревоге? Именно в данном вопросе рефлексия выполняет свою подлинную задачу: посредством понимания оно выходит за пределы исходной ситуации. Понять, что такое эта подвергающаяся угрозе целостность, означает признать ее важность, придать ей ценность. Без смысла жизни нет желания-жить. Мы это ясно осознаем, когда тщетно пытаемся остановить человека, находящегося на грани самоубийства; в нем угасают энергия самоутверждения и восприимчивость к какой-либо рациональной аргументации; вот почему попытка убедить его безнадежна. Моя жизнь, моя человеческая жизнь, как реализовавшееся самоутверждение, — это то, что Бергсон называл смыслом счастья и достоинства.

Таким образом мне открывается, что мое желание — жить освобождается от тревоги перед смертью лишь тогда, когда сила доводов в пользу жизни выходит за пределы моей жизни как таковой, когда конкретные ценности, составляющие для меня смысл счастья и достоинства, становятся трансцендентными по отношению к противостоянию моей жизни и моей смерти. Очевидно, что подобный акт трансцендирования проявляется лишь в поступке жертвования; итак, моя жизнь одновременно подвержена и угрозе и трансцендированию. Подвержена угрозе смерти в катастрофической ситуации и трансцендированию через обращение доводов в пользу собственной жизни в доводы в пользу смерти. Поэтому, скорее, следует сказать, что жизнь и рефлексия нуждаются в подкреплении яркими примерами, которыми богата такая эпоха экстремальной угрозы, как наша.

Когда мы предпринимаем попытку углубить доводы в пользу жизни через желание — жить, наша диалектика вспыхивает с новой силой.

Найдет ли изолированное сознание в себе самом такие ресурсы бодрости и энергии, которые будут поддерживать его в состоянии уравновешенности и эффективности? Будет полезно остановиться ненадолго на рассмотрении чисто психологического уровня, изучением которого наряду с другими науками занимается психоанализ. Я задержусь на этом не более, чем того требует логика данной диалектики.

Следует отметить хотя бы в общих чертах, что нарциссическое сознание само является источником тревоги. Психоло-

анализ продемонстрировал нам, что страх перед темными силами, отвергаемыми социальным «сверх — я», порождает тенденцию невротизма, неявно присутствующую в сфере психики даже в период ее наибольшей уравновешенности. Я — не просто психическая энергия, я несу в себе раскол и, может быть, установку на самоподавление, агрессивность, направленную на самого себя. Плотин прекрасно показал, что это так, когда говорил о душе как о Едином и Множественном в отличие от *Нуса*, ума являющегося Единым — Множественным. Таким образом, тревога есть следствие усиления внутренних конфликтов и того, что можно было бы назвать *уязвимостью* человеческой психики, усугубляющейся фактом *случайности* жизни. Однако случайность жизни пробуждает тревогу именно через смерть; уязвимость психики непосредственно связана с тревогой, потому что человека страшит лик неизвестности, предполагающий возможность моего уничтожения как личности, опасность быть непризнанным, стать другим, собственно говоря, оказаться отчужденным.

Я останавлиюсь только на следующем положении: на современном характере этой психологической тревоги; сила витальной тревоги зависит от того, какую ценность придают отдельной жизни в ту или иную эпоху; в самой структуре психологической тревоги прежде всего заложены признаки истории; на самом деле поражает то, что глубокая психологическая неуверенность проявляется именно в наиболее цивилизованных обществах, в высшей степени защищенных от риска, и именно в период безмятежной жизни, и в итоге создается впечатление, что как раз в условиях цивилизованности человеческая психика особенно уязвима. К другой сложности, присущей человеческой психике, я бы отнес то, что можно было бы назвать скукой состояния цивилизации. Описание этой скуки очень часто относится именно к обществам, имеющим наибольший доступ к благам цивилизации (я имею в виду замечания Э. Мунье по поводу Скандинавии и выводы К. Штерна, высказанные им в «Неопалимой Купине» в адрес Нового Мира, в котором находит убежище еврейский эмигрант, покинувший Германию и с изумлением обнаруживший, что за тысячи километров от нацистского ада он попадает в среду психологически более уязвимую по сравнению с тем обществом, из которого он вырвался). Обеспеченность жизненными благами, а также узкая специализация труда в индустриальных обществах порождают скуку, и на смену физическим страданиям приходит более изощрен-

ное ощущение психологической боли. Я не утверждаю, что скука равносильна тревоге, однако скука вызывает тревогу; развитие цивилизации, ведущее к созданию сфер свободы или, по крайней мере, приобщенной к культуре жизни в условиях общественного порядка и социально-политической безопасности, сопровождается распространением скуки среди индивидов все менее защищенных от опасности психологического происхождения.

Обеспечить наличие свободного времени часто означает пробудить в людях ощущение бессмысленности материального благополучия, своего рода цивилизованного прозябания, и, в конечном счете, — собственной никчемности, бесцельности бытия. Отсюда недалеко до заблуждения Нарцисса.

Эти, на мой взгляд слишком схематичные замечания преследуют одну единственную цель: избежать ошибки основываться в процессе поиска здоровья и равновесия только на поддержании соответствующего режима психической деятельности. Забота о режиме без постановки *задач*, поиск равновесия без вменения *обязанностей* — бессодержательная работа. Человек способен преодолеть тревогу Нарцисса лишь при условии, что он станет участником деятельности, являющейся одновременно общественной и личной, всеобщей и индивидуальной; спад невротических синдромов во время войны подтверждает, что патология возникает в сознании, которое замыкается в себе, созерцает само себя, стремится к самому себе и одновременно бежит от самого себя, находит исцеление лишь в осознании принадлежности к..., посвящению себя какому нибудь «делу», если использовать выражение Дж. Ройса. Гегель называл «духом» именно этот синтез Всеобщего и единичного, «мы» и «я», «в — себе» человеческого мира и «для — себя» сознания, которое, по его убеждению, является изначально несчастным сознанием.

Можно назвать этот новый уровень, на который мы вышли, *историческим*, потому что человек выступает здесь в роли главного действующего лица-творца и пассивного исполнителя истории в ее коллективном аспекте. В результате истинного скачка это можно соотносить с гегельянством и с французской социологией — мы совершаем переход от заботы о режиме психической деятельности к проблеме судьбы социальных групп, народов и классов.

Однако свободны ли эти, если воспользоваться терминологией Гегеля, «истинный дух», «этическая субстанция» боль-

ших исторических коллективов от тревоги, присущей этому духу (с которым мы идентифицируем человечество)?

Так, в частности, наша эпоха затронута особым видом тревоги, который вполне можно назвать в соответствии с тем уровнем, на котором она проявляет себя, исторической тревогой. И именно в данном пункте следует оставаться верными нашему исходному принципу: не столько отталкиваться от тревоги, присущей нашему времени, сколько исходить из нее.

Я приду к этому через то ожидание, которому, согласно философии Гегеля, открыто сознание: ни в одной другой концепции мы не встретим подобного стремления соединить трагическое и логическое и, соответственно, преодолеть противоречия путем их примирения, обратить всякое бесплодное отрицание в плодотворное опосредование. Так, Гегель считал, что им создана идеалистическая система, обладающая большей степенью истинности, чем, например, концепция Фихте; любая идеалистическая философия провозглашает тождество мышления и бытия; Гегель считал, что он не только это провозгласил, но и действительно это осуществил, поскольку абсолютное знание, в котором примиряются «в — себе» и «для — себя», бытие и субъективность, является результатом длительного пути, включающего в себя на самом деле и заключения истории. Гегелю надлежало выполнить обязательство идеализма, согласно которому дух своего времени ближе, чем «другой», к абсолютному знанию, и дух своего времени позволяет обрести если не действительность, то, по крайней мере, образ, знак, словом «феномен» духа, до которого заключения истории возвышают единичное «я». Жан Ипполит недавно цитировал эти ошеломляющие читателя тексты Гегеля, в которых говорится о так называемом родстве духа своего времени и провозглашаемым идеализмом диалектическим синтезом мышления и бытия¹.

Надежды Гегеля были опровергнуты ходом реальной истории; его идеализм, его абсолютное знание, с нашей точки зрения, являются столь же необоснованными, как и, с позиции Гегеля, беспочвенным был идеализм Фихте, потому что мы с нашим собственным осознанием современной эпохи не способны признать принцип примирения противоречий в истории; дух нашего времени являет лишь знак того, что негатив-

¹ См. Hyppolite J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 42–48.

ное способствует установлению действенного равновесия сознания, переживающего раскол.

Как мне кажется, тревогу настоящего времени можно осознать и понять во взаимосвязи с радикальным требованием, выдвигаемым идеализмом, в частности, учением Гегеля: мы надеемся, что ужасное в истории — это выражение хитрости разума на пути к синтезу более высокого порядка. И вот именно в данном пункте тревога внезапно заявляет о себе; поскольку мы не уверены, что ход истории ведет к совпадению разума и существования, логики и трагического, мы испытываем особую незащищенность. Тревога обнажает устрашающую возможность: что если *действительная* история лишена смысла, что если гегелевская идея примирения всего лишь измышление философа? Угрозу наступления «ничто», о которой было заявлено, следует понимать как отсутствие смысла на уровне самого «духа», как отсутствие смысла в основе того предполагаемого смысла, который должен был придать цель и задачи режиму умственной деятельности и исцелить от Нарциссизма.

Мне кажется, что если мы будем продвигаться к рассмотрению тревоги нашего времени, начав с анализа идеалистических притязаний, то мы будем лучше подготовлены к тому, чтобы различить в тревоге современности подлинное и неподлинное.

Пафос современности охватывает без различия и лучшее, и худшее; тревога перед лицом истории — это в значительной мере лишь «Страх в XX веке». Я обращаюсь к небольшой книге Э. Мунье, носящей такое название, потому что эта работа позволяет наилучшим образом определить точные пропорции эмоционального влияния литературы катастрофизма; растерянность перед натиском машин, политикой экономического планирования с ее мощными технологиями административного управления, полной занятостью, социализацией здравоохранения и общественного обеспечения, и, несомненно, столь же сильная растерянность юных, отторгнутых от оберегающего их семейного круга и брошенных в стихию более обширного и полного динамизма жизненного пространства. Быть может, оживление прежних традиций ремесленников и крестьян и трудное распространение нашей собственной изобретательности — это лишь смятение адаптации, предвещающее установление нового равновесия человека и среды. Во всяком случае, опыт наступающей индустриальной и административной тех-

нологии неотвратим и задача состоит вовсе не в том, чтобы сожалеть и скорбеть об этом, а в том, чтобы регулировать данный процесс и возмещать его утраты¹.

Однако недостаточно лишь стремиться рассеять страх XX века, нужно попытаться использовать положительный аспект тревоги, сопутствующей этому страху. Наше поколение несомненно более чувствительно по сравнению с предшествующими к определенной *двойственности* исторического развития. Истина исторической тревоги связана не с упадком, а с двойственностью человеческого опыта, как если бы хитрость истории заключалась в том, чтобы сделать понятия позитивного и негативного неразделимыми и таким образом постепенно устранить существующие схемы прогресса и упадка.

Так техника облегчающая деятельность человека, порождает изощренное зло тоски в условиях благосостояния и в процессе труда, той тоски, которая как мы уже говорили, ведет к психологической тревоге. Но в особенности сопряжена с тревогой двойственность на собственно политическом уровне; на протяжении последних полутора столетий развивается политическое сознание, которое основывается на убежденности в том, что политические структуры имеют полномочия сознательно и рационально исправлять случайности экономической жизни, которые некогда высокопарно называли естественными законами, предотвращать насилие и несправедливость, проявляющиеся при распределении богатства. Однако пробуждение политического сознания, которое сегодня происходит в Азии, а завтра произойдет в Африке, означает рождение больного сознания, появление нового насилия. С этой точки зрения лагерный режим несомненно есть лишь самая грубая форма тоталитарного зла, разлагающего как старые демократические страны, так и молодой заморский национализм и советский социализм. Положение современного государства крайне двойственно; наше политическое сознание как бы оказывается в ловушке; может ли государство одновременно и вмешиваться в экономическую и социальную жизнь и защи-

¹ С этой точки зрения работы исследователей психофизиологии труда намного эффективнее литературы катастрофы в плане исправления неблагоприятных последствий узкого разделения труда. Эти работы эффективны потому, что прежде всего ориентируют на рассмотрение человеческого труда как целостности и исправление положения изнутри, а не критику его извне.

шать «*habeas corpus*», свободомыслие и право на ошибку, некогда завоеванные либерализмом. Надо признать, что в отличие от нашего размышления политическая экономия продвинулась дальше в изучении сферы политики как таковой, ее собственной структуры и специфических страстей, связанных со стремлением к власти. Так, например, политика — это преимущественно область тревожной двойственности современной истории, и люди сосредотачивающиеся на проблеме опасности машин и техники, просто вводят нас в заблуждение; они винят во всем вещи, инструменты; они упускают из виду то специфическое зло современной истории, которое поражает действия людей, наделенных властью и этническим суверенитетом¹. Такова эта тревога, порожаемая современной историей посредством нашего собственного политического сознания. Именно мы сами в качестве *homo politicus* придаем двойственность нашей собственной истории. И, таким образом, наш оптимизма по отношению к технике как своего рода рефлекс выживания превращается, согласно выражению Э. Мунье, в «трагический оптимизм». Соответственно пространство тревоги расширяется: к случайности жизни, к уязвимости психического присоединяется двойственность истории; к возможности смерти, к возможности отчуждения присоединяется возможность бессмысленности; эта угроза третьего поряд-

¹ Мы хорошо знаем, что проблема атомной энергии является политической, а не технической: вопрос стоит о том, чтобы понять, будут ли сильные мира сего по-прежнему соблюдать секретность в производстве атомной энергии и увязывать научную деятельность со своими стратегическими понятиями, подчиняя ее им, или власти вовесть сумеют направить свое могущество на выполнение общих целей мирового масштаба и мирного характера. Наш страх на пороге атомной эры объясняется по существу не физическими и даже не техническими, но в конечном счете политическими причинами. За ужасом материального разрушения всех тел и творений, за головокружением от возрастающей энергетической мощи скрывается страх перед могуществом, таящим в себе секрет, желание и могущество, связанные с этой энергией. Каждый человек ощущает себя отторгнутым от общественного средства производства, некоей инстанцией, изменяющей его смысл и применение и, как нам представляется, скрывающей даже тайну нашей смерти. И тогда, поскольку мы больше не признаем, что государство представляет наше собственное политическое бытие, атомная угроза становится физическим воплощением образа государства; атомная угроза и есть наше политическое сознание, обретающее облик враждебной и смертоносной силы.

ка в свою очередь отражается на угрозе второго и первого порядков: безмятежность и скука, царящие в цивилизации, усиливают психологическую тревогу; война и тотальное разрушение постоянно увеличивают изначальную тревогу ожидания смерти...

В чем же в свете данной тревоги третьего порядка заключается смысл размышления? Отделить подлинное от неподлинного, осознать двойственность хода истории — значит все еще придерживаясь позиции беспристрастного и, возможно, презрительно настроенного наблюдателя, следящего за «событиями в мире»; двойственность истории должна превратиться из зрелища в самое сокровенное свойство нашей воли. Мне кажется, что именно здесь следует искать действительно терапевтическое значение французского экзистенциализма; он отнюдь не тяготеет к абсурду, он охвачен особым мужеством перед лицом неопределенности смысла истории. Только подобное историческое мужество способно побороть тревогу, проникаясь ею и полностью соединяя ее со свободой.

Таким образом, именно возвысив волю — к жизни до уровня совместной и общественной воли, «духа» в гегелевском понимании, удалось преодолеть тревогу на ее начальных стадиях; а теперь, отказавшись от абсолютного знания и приняв на себя случайности судьбы в истории, можно победить тревогу на ее исторической стадии. Задача философии свободы состоит в том, чтобы сделать этот новый шаг.

Разве я буду бояться «ничтожения» истории, если понимаю, что «отрицание» первично и я сам являюсь им, поскольку соглашаюсь быть «отрицанием» мира, отрицанием собственного опыта, отрицанием своих собственных творений, и что все это обычно ведет к восстановлению «в — себе» в основании «я»? Данная тема «*ничто*» («néant») свободы это — как было признано, преобразованная экзистенциализмом гегелевская тема тоски по «ничтожению»; хотя у Гегеля происходит движение от несчастного самосознания к духу как синтезу всеобщего и единичного, мы идем в обратном направлении от философии истории к философии свободы. В то же время тревога не преодолена, отрицание не устранено, но, согласно этой философии мы «берем его на себя», то есть свобода — это единство тревоги и внезапного проявления, тревоги в связи с риском утратить почву, потерять самого себя, лишившись опоры и гарантии, и зарождение проекта, открытие будущего и утверждение истории.

Мы не будем сейчас поднимать вопрос о том, правильно ли понимают сущность свободы, когда превозносят ее негативность; не является ли свобода скорее приращением — бытия (*un sur-être*), чем недостатком бытия? Я полностью отказываюсь от обсуждения этой темы. Я сформулирую лишь следующий вопрос: не является ли тревога, сопутствующая выбору, основанием конкретной тревоги и не таит ли в себе такая тревога, связанная историческими условиями всякого выбора, тревогу еще более радикального характера: когда я произношу знаменитое выражение: «делать, и делая, делать себя самого», я испытываю страх несостоятельности стать добычей бессилия, проклятия, ослепления, творцом и жертвой которых я являюсь одновременно. Здесь наше размышление проникает в такие сферы, которые современная эпоха стремится скрыть; истоки тревоги прослеживаются скорее в древней мифологии, греческой трагедии и иудаистской Библии¹.

Эта тревога, которую мы будем называть тревогой вины, не есть страх, вызываемый табу, конкретным запретом. Она становится тревогой именно тогда, когда я нарушаю пределы собственно моральной сферы традиционных устоявшихся требований и когда на смену заботе о соблюдении моральных норм приходит забота о совершенстве или о безграничной святости. Эти законы трансцендентны так же, как и гарантии подлинности повседневных предписаний и обычных обязанностей. Я вступаю в эту область абсолютной опасности, о чем возвещают трагический хор и израильский пророк: я «мечущаяся» свобода, «заблудившаяся» свобода².

Если говорить точнее, проблема тревоги связана лишь с двумя составляющими мечущейся и заблудившейся свободы. Первая составляющая — это взгляд в прошлое: я — «всегда уже» — *immer schon* — обреченная свобода (*liberté déçue*), как писал Хайдеггер в «Бытии и Времени» в приложениях, касающихся *Verfallen*; то, что чувство вины вызывает тревогу обусловлено именно вторым аспектом свободы, подразумевающим взгляд в будущее: я постоянно уже связан, я даю начало

¹ «Culpabilité tragique et culpabilité biblique», *Rev. d'Hist. et de Phil.*, rel., 1954.

² Исаия, которому в храме явилось видение, воскликнул: «Горе мне! Погиб я! Ибо я человек с нечистыми устами, я живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (Книга Пророка Исаии, гл. 6; 5).

злу и приумножаю зло в мире в результате моего свободно-го и одновременно зависимого волеизъявления. Эту составляющую Кьеркегор сформулировал в своей известной работе «Понятие Страха». Эту тревогу неотвратимой вины порождает не осознание совершенного греха (подобный поступок сопровождается моральными угрызениями, а не тревогой), но осознание способности к греху; вина ведет к тревоге потому, что соблазн упоителен. Жан Валь в своих «Кьеркегоровских исследованиях» пояснял тревогу, обращаясь к выражению Шеллинга: «Зло никогда не осуществляется, но стремится осуществиться». Следовательно, подобного рода тревога, как и всякая тревога вообще, проявляет себя в сфере возможного; возможного, относящегося ко второму порядку данной возможности того, что я есть в качестве свободы. Это — имманентная возможность деградировать будучи свободным. Так, преодолев один порядок, мы вновь сталкиваемся с двусмысленностью истории; в действительности Кьеркегор видел в тревоге вины единство притяжения и отталкивания, симпатическую антипатию или антипатическую симпатию, как он выражался; двусмысленность превращается в двойственность, означающую именно неразрывную связь упоения и соблазна.

Итак, тревога обнаруживает ничто — или обнажает ничто. Но какое ничто? Как раз здесь, как мне кажется, следует различать чрезвычайно соблазнительную гегелевскую негативность — «Мэтр Жак гегелевской философии», как справедливо указывал Кьеркегор, — и разделение согласно схеме самой тревоги: это ничто не является ни смертью, ни безумием, ни бессмыслицей, ни даже активным отрицанием бытия — присутствия (*L'être — là*), создающим свободу, это — тшестность самой свободы, пустота поработенной свободы.

В таком случае, каковы задачи данного размышления в свете этой новой тревоги? Сначала следует твердо заявить, что эта тревога не выходит за пределы возможной рефлексии; частный опыт Кьеркегора может быть универсализирован посредством классической философской концепции. Платон в «Кратиле» воскрешает эти души, охваченные упоением, измыслившие, прибегая к языку движения, иллюзию движения; еще более радикально в «Федоне» он открывает, что душа «прикована» к телу лишь потому, что она превращается в «мучителя себя самой»; изначальное пленение души порождает желание быть точенным. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: «подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя

караулит собственную темницу». (Платон. Федон, 82е). У Платона можно найти удивительные страницы по поводу очарованности и замороженности души, предстающей охваченной абсолютной и творческой запредельностью порыва, направленного то в запредельное, то к низшему.

Итак, размышление по поводу обобщения примеров опыта наиболее частного характера подводит нас к данной критике подлинности, которая по-прежнему интересует нас; данная критика сопряжена с критикой самых разных наук; я думаю при этом об осуждаемой докт. Эснаром в работе «Патологический мир виновности»¹ идее вины: замечательно то, что опыт виновности очищен посредством психоанализа; потому что подлинная вина возникает за пределами страха перед самим собой и самонаказания, за пределами порыва найти убежище в неврозе; в этом отношении вина проистекает из той области нашего собственного бытия, которую Кант называл произволом (*Willkür*) в отличие от свободы (*Freiheit*), в сердце этой субъективной свободы, определяемой рождением намерений, «максим» воли, проектов, как сказали бы мы сегодня. Таким образом, психоаналитическая критика виновности помогает рефлексии отличить продуктивную тревогу от обычной невротической тревоги, что подводит нас к одному из преодолённых уровней диалектики тревоги. К этой научной критике должна присоединиться собственно экзистенциальная критика, которая позволила бы отличить подлинную тревогу от того попустительства порабощению, которое классики называли *угодничеством*, процесс распространения которого Сартр показал в «Мухах» и других своих произведениях.

Посредством подобной критики подлинности тревога обретает свою истину; она осмыслена, насколько это возможно; образец подобной рефлексии я нахожу в эссе Канта о радикальном зле, которым удивительно одинаково восхищались и Карл Барт и Карл Ясперс. Я бы сказал, что в этом трактате Кант осмыслил то, что Кьеркегор пережил и прочувствовал; Кант возвышается до кьеркегоровского понимания тревоги и позволяет мне поистине говорить о *Понятии Тревоги*.

Для Канта мыслить о радикальном зле означает мыслить о некоей максиме свободной воли (*libre arbitre*), лежащей в основе всех максим зла, присущих опыту и истории; эта основа,

¹ См.: «Morale sans péché» ou péché sans moralisme, *Esprit*, sept., 1954.

это *основание* (*Grund*) позволяет мне узнавать разбросанные то здесь, то там формы эмпирического зла (Кант даже говорит, что это *основание* (*Grund*) придает интеллигибельный характер дурным поступкам); однако в свою очередь это *основание* (*Grund*) *непостигаемо* (*unerforschbar*) в плане его источника, поскольку, как утверждает Кант, не существует *постигаемого основания* (*kein begreiflicher Grund*) изначального происхождения зла; такова осмысленная тревога: некое основание злых поступков, не имеющее основания; *основание* (*Grund*), являющееся *бездной* (*Abgrund*), сказали бы мы. И сам Кант относил библейское предание о грехопадении к этому непостигаемому; здесь он опережает Кьеркегора, который будет подчеркивать событийный характер зла, которое возникает и возобновляется; таким образом в этом событийном характере проступка проявляется его сходство со структурой мифологического предания, в которую облечено грехопадение в Библии и у Платона.

Тем не менее рефлексия, как мы уже отмечали, рассматривая предыдущие уровни тревоги, не ограничивается мыслями о тревоге и ее критикой; работа Канта является образцом такого размышления, которое можно с уверенностью назвать восстанавливающим. Размышлять о радикальном зле, присущем свободе, означает идти дальше последовательности намерений, дальше прерывающейся цепи выбора, рассеянной временем, покушающимся на целостность «я»; при этом мне открывается источник поступка, возможно, также ведущий к возрождению. Таким образом, тревога не ограничивает «я», а углубляет его до уровня начала поступков, который мы назвали исходным утверждением¹.

Как это возможно? В своем замечательном трактате Кант установил, что именно эта свобода воли, этот *произвол* (*Willkür*) содержит в себе одновременно и предрасположенность ко злу — *Hang zum Bösen* — и предназначение к добру — *Bestimmung zum Guten*; я представляю собой «склонность ко злу» и «предопределенность к добру», являюсь *одновременно греховным и добродетельным человеком* (*simul peccator et justus*), — как говорил Лютер. Я думаю, это опыт раскаяния или, по словам Канта, возрождения; тревога стимулирует этот порыв. Конечно, философ-кантианец как таковой

¹ Я еще раз заявляю о том, что обязан Ж. Наберу и его книге «Начала этики», которая начинается именно с размышления о вине.

не знает ничего ни о помощи, ни о милости, которая была бы новым творением и которую христианин называет «отпущением грехов», но представитель рефлексивной философии знает по крайней мере, что тревога обнажает именно эту тонкую грань, где дар может соединиться со свободой.

Достигли мы этой цели? Чтобы закончить, мне хотелось бы переместить всю эту диалектику тревоги в сферу экстремальной тревоги; за пределами жизненной тревоги перед смертью, психологической тревоги перед небытием, исторической тревоги перед бессмысленностью и даже за пределами собственно экзистенциальной тревоги перед лицом выбора и вины присутствует собственно метафизическая тревога, которая в мифологической форме выражена в теме гнева Божьего: а что, если окажется, что Бог зол? Эта ужасающая возможность во все не является пустым опасением, благодать Божья — это обретенная высшая идея, и она, быть может, обретается лишь в надежде, как последний шанс, как предел (*εσχατον*) любых потрясений. Многие «верующие» слишком охотно и легко соглашаются с «благодатью Божьей».

Я думаю, определяющий опыт, ведущий к этой тревоге, — это опыт *страдающего праведника*. Иудаистское сознание проникается им после исхода; Книга Иова является его наивысшим выражением. Иов — это крах объяснения страдания через наказание: вот действительно невиновный человек (невиновный гипотетически; Иов — это драматизированная гипотеза), невиновный, на которого обрушиваются несчастья; друзья Иова в качестве персонажей объясняющей теодицеи хотели бы убедить его в том, что его несчастья являются исключительно результатом его собственной греховности, но Иов отказывается это признать, и его протест обнажает и актуализирует загадку несчастья, которое не может быть соотнесено с его виновностью. Следовательно, тревога перед лицом вины не является конечной тревогой: я попытался возложить ответственность за зло на себя, взглянуть на себя как на индивида, приносящего зло в мир, но вот Иов, вот страдающий Праведник; вот зло, *настигающее* человека, зло, ставшее несчастьем. И нас, современных людей, несомненно больше всего трогает образ страдающего ребенка; ребенок — это выражение участи человека — *жертвы*, переплетающейся с участью *виновного* человека, без какого-либо соответствия, без какой-либо явной соразмерности степени вины и степени не-

счастья. Не является ли *Наказанием* благополучное существование?

И неожиданно эта тревога, совершившая движение от вершины иерархической лестницы к ее основанию, словно повторяет свой путь.

Сначала она берет на себя тревогу перед лицом вины, из которой она не происходит, но которая овладевает ею как выходящая: *le φόβος* (страх) греческой трагедии происходит из ужасающего предвидения того, что виновность человека, его *ἡβρις* (своеволие) является одновременно следствием преднамеренно вводящего в заблуждение божественного вероломства. Греческая трагедия, по крайней мере произведения Эсхила, рождается из союза этих двух видов тревоги: тревоги, вызванной основополагающим злом, и тревоги виновного человека.

Иудейская мысль, как представляется, крайне далека от этой концепции трагического; и тем не менее возможность хаоса, изначального умысла различными путями проникает в нее: Бог пророков демонстрирует свои абсолютные требования в разрушительных ударах грома, в жестоких превращениях истории, его святость — это ужасная святость. Яхве — тоже бессердечный Бог; а в сказании о грехопадении змей играет загадочную роль, подтверждая, что человек не является абсолютно злым; он всегда оказывается злым в результате соращения; следовательно, он призывается к греху извне, в условиях его эмоциональной нестойкости и хаоса, дарованных ему при сотворении; но если «Сатана» предшествует «Адаму», то как возможен «Сатана»?

Тревога перед лицом основополагающего зла все больше и больше пробуждает другие виды тревоги: не является ли бессмысленность истории величайшим выражением хаоса? Философия истории видит в «отрицании» опосредующий этап для нового синтеза; но она ничего не говорит о том, что не может быть удержано в более широком значении и на более высоком уровне; она молчит о том, что бесполезно, что с точки зрения исторической рациональности представляет собой всего-навсего обыкновенные издержки: страдания детей, скромные исполнители, бесполезность жизни без цели и перспективы; как оказывается, это отрицание вовсе ничего не опосредует, метафизическая тревога эмоционально поглощает его.

В конечном счете первичная тревога перед лицом смерти вновь проявляет себя на последнем этапе; то, что человек,

привносящий смысл в мир, выдвигающий беспредельные задачи, *должен* умереть, является как раз наиболее вопиющим признаком очевидной бессмысленности основания. Вот почему в *Апокалипсисе* говорится о смерти как о последнем поверженном противнике. Таким образом, между всеми видами тревоги существует нечто вроде циркуляции или перемещения, вследствие чего первичная тревога становится также конечной.

Какой ценой размышление способно выполнить задачу восстановления: есть ли у него средства для того, чтобы побороть наваждение «злого Бога»? Я не буду пытаться замаскировать тот скачок, который представляет вступление в область надежды и который, как мне кажется, только и может противодействовать предельной тревоге; никакая апологетика, никакая объясняющая теодицея не способна занять место надежды. Иова в конечном счете утешило не объяснение, а созерцание страдания, открывавшееся ему посредством своего рода встречи с живым Богом.

Следовательно, не интуиция подводит итог размышлению; поскольку, даже если бы сознание полностью примирилось с собственным страданием и признало бы в нем возможный путь к собственному совершенству, оно лишь предполагало бы, что гнев Божий — это выражение любви Божьей. Оно предполагало бы это, потому что иначе страдания других людей остались бы для него «вопиющей несправедливой загадкой». Только эсхатологическая надежда, а не интуиция, не знание знаменует издавна конец наваждения гнева Божьего.

Однако будем осторожны, мы не можем переоценивать роль этого акта и уходить обнадеженными, как после happy end (счастливого конца) какого-нибудь печального фильма. Разумеется, в акте надежды целостность бытия представляется благом как изначально, так и в момент последнего «вздоха творения», но это предчувствие является регулирующей идеей моего метафизического такта; и он остается неразрывно связанным с тревогой, представляющей целостность совершенно бессмысленной.

Пусть «это будет благом» — *wie auch es sei das Leben, es ist gut* — я не вижу этого: я надеюсь на это в ночи. И что же, я охвачен надеждой? Вот почему, хотя надежда действительно противоположна тревоге, я *совсем* не отличаюсь от моего отчаявшегося друга; я *так же, как и он*, замираю, столкнувшись с загадкой вопиющей несправедливости.

Перед лицом бессмысленности нет ничего более близкого тревоге, чем робкая надежда.

И тем не менее этот малозначительный акт совершается в безмолвии и сразу же скрывается и проявляет себя в способности в свою очередь вновь пройти все этапы исходного утверждения. Именно благодаря этой способности к повторному движению этот акт, как в разбитом зеркале, обращается в рефлексию; он незаметно оживляет этот возобновляющийся глубинный порыв «я», стимулируемый тревогой вины, который вновь проникается трагическим оптимизмом перед лицом двойственности истории и мобилизует психическую энергию и обыкновенное желание — жить обыденного и смертного существования.

Таким образом надежда вступает в поле рефлексии в качестве рефлексии и посредством регулирующей идеи целостности благого бытия; но, в отличие от абсолютного знания, исходное утверждение, тайно поддерживаемое надеждой, не связано ни с каким обнадеживающим *устранением* (*Aufhebung*); оно не «преодолевает», а «противостоит»; оно не «примиряет», а «утешает»; вот почему тревога сопутствует ему до самого конца.

Негативное и исходное утверждение

На протяжении всего данного размышления перед нами будет стоять один вопрос. Что это за вопрос? Трудно сформулировать его без предварительной подготовки, потому что не только ответ, но и сам вопрос будет постепенно разрабатываться. Легче говорить о том, что порождает этот вопрос: желание отчетливо увидеть собственные недомолвки по отношению к философским учениям, которые вслед за Гегелем превращают отрицание в движущую силу мышления или даже отождествляют человеческую реальность с негативным; ощущение того, что концепция Гегеля представляет собой разрыв, уход от всех предшествующих философских учений и что тем не менее возможно и необходимо восстановить философию приоритета бытия и существования, которая серьезным образом относится к возникновению этой тенденции философии отрицания. Таковы, в общих чертах, субъективные мотивы данного исследования. Но это еще не сам вопрос; если отвлечься от предваряющих его замечаний, вопрос звучит так: имеет ли бытие приоритет по отношению к ничто в сердце человека, то есть с позиции этого бытия, наделяющего самого себя исключительной способностью отрицания? Поставленный таким образом вопрос без учета стадий его исследования представляется абстрактным, но, как мы увидим, он требует определенного стиля философствования в положительной, а не отрицательной тональности и, может быть, стиля радости, а не тревоги¹.

¹ К этому кардинальному мотиву задаваться вопросами по поводу отрицания добавляется еще один: не существует ли некое отрицание, определенное зло, укорененность которого в утверждении невозможно понять? Не это ли отрицание поражает всю философию отрицания и изначально вызывает ее к жизни? Однако этот вопрос следует поставить под сомнение, чтобы благополучно довести до конца разрешение того вопроса, который мы начали исследовать.

Поэтому отложим пока на будущее рассмотрение этого вопроса, о котором мы сможем судить только сквозь призму самого ответа на него, и сосредоточим наше внимание на том, что поможет нам приступить к решению данного вопроса.

С чего начать? С размышления о самой человеческой реальности. Мы попытаемся в каком-то смысле изнутри выйти за пределы акта мышления, чтобы воссоздать онтологические условия рефлексии, ориентированной на исследование проблемы бытия и ничто.

Что же означает исходить из размышления, из акта мышления? Выражаясь точнее, это означает исходить из таких действий и поступков, в которых мы *осознаем нашу конечность и выходим за ее пределы*; то есть из связи между *испытанием* конечностью и ее преодолением. Именно здесь мы обнаружим основное и фундаментальное отрицание, направленное на формирование самой рефлексивности; испытание конечностью предстанет перед нами включенным в акт преодоления, который в свою очередь будет выглядеть как де-негация (*dé-négation*).

В этот момент выделения негативного для нас прояснится собственно онтологический вопрос: утверждает ли де-негация Ничто или даже Бытие, специфическим способом проявления и утверждения которых является отрицание.

1. КОНЕЧНОЕ И ПРЕОДОЛЕНИЕ

Итак, нам нужно определить это исходное положение: пусть специфический опыт конечного сразу предстанет соотнесенным с пределом и преодолением предела.

Эта парадоксальная структура человеческого существования должна быть описана как целостная, а не как расколотая на две части; как если бы было возможным сначала благополучно описать бытие-в-мире (*l'être-au-monde*) (например, через восприятия и эмоции), а затем приступить к преодолению границ этого бытия-в-мире (например, через слово или желание). Акт существования одним движением, одним броском воплощается и выходит за пределы собственного воплощения.

Прежде всего именно в необычной и странной связи, которая существует между мной и моим телом и через него — с миром, мне следует искать основание опыта конечного.

Каким образом связь с собственным телом и через него — с миром свидетельствует о конечном? Как мне кажется, утверждение о том, что функция опосредования тела как таковая является конечной, слишком поспешно. Откровенно говоря, то, что мое тело первым проявляет себя, есть открытие того, что... Перед тем как закрыться, ракушка, о которой говорит Платон, и тем более Орфическая Гробница, были открыты. И многочисленными способами: открыв потребности, я осознаю, что нуждаюсь в мире; открыв страдания, я обнаруживаю свою зависимость от внешних сил и незащищенность перед лицом угрозы, ненадежность своего положения; открытость восприятия означает, что я вступаю в отношения с другим; мне недостает чего-либо, я уязвим, я воспринимаю — вот три различных варианта открытости миру, несводимых друг к другу. Но это еще не все: благодаря опосредованию через тело внутренний мир проявляет себя вовне; будучи знаком для другого, мое тело делает меня доступным расшифровке со стороны других сознаний. Наконец, мое тело предоставляет в распоряжение моей воле широкий спектр способностей, умений, подкрепленных опытом и привычкой, подстрекаемых и возбуждаемых эмоциями: благодаря этим способностям мир становится доступным для меня, они дают мне средства для воздействия на мир.

Поэтому сначала я осознаю не конечность, а открытость. Какие свойства этой открытости характеризуют ее как конечную? Входит ли в понятие открытости только зависимость от мира? Или то, что выражено словами: недостаток..., подверженность..., восприятие..., выражение..., способность...? По видимому, Кант молчаливо допускал это, поскольку он использовал выражения «мы другие», «конечные существа» для обозначения сущих, которые не воспроизводят реальность в своих мыслях, но получают ее посредством отношений с таким сущим, которое изначально наделено интуицией в творческом смысле, которое больше не имеет объекта, но само доставляет себе то, что видит (End — stand, конечное — состояние, но больше не Gegen — stand, соотносительное — состояние). Действительно, трудно предположить, что мир можно удержать в *границах* моего существования. Удивляет как раз то, что тело, выполняющее роль посредника, открывает для меня мир; иначе говоря, оно является органом интенционального отношения, при котором мир — не предел моего существования, а его коррелят.

И поэтому мне кажется, что нужно искать в самой открытости дополнительное свойство, превращающее мое тело в конечную открытость; чтобы иметь образ в среде открытости, нужно выделить принцип узости, закрытости в открытости, который, если можно так сказать, и является конечностью.

Среди приведенных мной пяти примеров открытости — недостаток..., подверженность..., восприятие..., выражение..., способность... — случай с восприятием наиболее показательный; мы увидим, каким образом можно его обобщить.

Особая конечность восприятия связана с понятием «*точка зрения*». Знаменательно то, что сначала я замечаю эту конечность *в связи* с самим объектом; затем я перемещаю ее направленность с объекта на себя в качестве конечного центра перспективы. В действительности перспективный характер восприятия открывается мне именно в связи с объектом; мы воспринимаем объект с определенной стороны; любая перспектива, собственно говоря, является односторонней; мы видим, каким образом соединяются односторонность восприятия и его временной характер; это происходит оттого, что всякий раз я вижу одну из сторон предмета и мне нужно расширить диапазон его очертаний, в которых этот предмет последовательно являет себя то с одной, то с другой стороны; таким образом неадекватность самого восприятия, вечно находящегося в пути (и не только его восприимчивости, но восприимчивости как таковой), свидетельствует о конечности моей точки зрения; наконец переходя от восприятия к восприятию, точнее — к восприятию в моих органах, я формирую идею своего восприятия как акта, протекающего откуда-то; не потому, что мое тело — это тоже место, наряду с другими местами; а, наоборот, потому что оно является тем «здесь», с которым соотносятся все остальные места, «здесь», по отношению к которому все остальные места — это «там». Я всегда ощущаю «там» только отсюда. Это соотношение между «здесь» восприятия и односторонностью воспринимаемого образует специфическую конечность восприимчивости. Это уже не только идея творческой интуиции, выполняющей функцию возмещения идеи воспринимающей интуиции в бесконечной противоположности; это идея других точек зрения, соотносящихся с моей или ей противоположных; здесь конечное ограничивает конечное; мы скоро увидим, при каком условии я могу противостать другой точке зрения.

Каким образом я могу знать свою перспективу как перспективу акта восприятия, если я так или иначе не уклоняюсь от

него? Это «так или иначе» составляет суть вопроса. В ходе нашего размышления мы предположили, что воспринимать мою точку зрения как конечную означает расположить ее по отношению к иным возможным перспективам, которые я в некотором смысле предвосхищаю без умысла. Это предвосхищение я направляю на сам предмет, располагая тот его аспект, который я вижу по отношению к тем, которых не вижу, но о которых я *знаю*. Так я выношу суждение о самом предмете, изменяя облик предмета в самом предмете. Эта трансгрессия является интенцией присваивания значения, то есть желания — говорить, *Meinen* (высказывать суждение). С помощью этой трансгрессии я устремляюсь к смыслу, который никогда не будет воспринят никем и ниоткуда. Если теперь я отмечаю, что это желание — говорить, это *Meinen* является именно возможностью говорить, то получается, что я обладаю не только способностью видеть, но и способностью желать — говорить и говорить; потому что, когда я говорю о предметах, я говорю о них с учетом их не воспринятых и отсутствующих аспектов. Таким образом, это конечная интенция восприятия, дающая мне каждое мгновение полноту восприятия, настоящее присутствие, никогда не является единственной и изолированной; она, как полнота, всегда включена в отношение наполненности по отношению к другому, более или менее полному видению, проходящему сквозь нее, буквально пронизывающему ее, изначально связанному со словом. Безмолвный взгляд — составляющая дискурса, артикулирующая в нем смысл; и эта выразимость смысла есть постоянное преодоление, или по крайней мере в его интенции, перспективного аспекта восприятия здесь и сейчас. Такая диалектика означивания и восприятия, способность «говорить» и «видеть» представляется абсолютно первичной, так что проект феноменологии восприятия, при котором был бы отсрочен момент «говoreния» и разрушена эта близость «говoreния» и «видения», оказался бы в конечном счете невыполнимым и, следовательно, невыполнимым.

Иначе говоря, меня не определяет полностью мой статус бытия-в-мире: моя укорененность в мире никогда не является настолько полной, чтобы не позволить мне сохранить обратное движение к индивидуальности, желанию — говорить, принципу изречения. Это обратное движение есть сам принцип рефлексии по поводу точки зрения как таковой; именно оно позволяет мне преобразовать мое «здесь» абсолютного по-

ложения в какое-либо относительное положение, связанное со всеми другими возможными позициями, существующими в социальном и геометрическом пространстве, где нет какой-либо привилегированной позиции. С этого времени я знаю, что нахожусь здесь; я не только *нулевая точка* (*Nullpunkt*), я — мыслящий субъект: и одновременно знаю, что существующие вещи даны мне с некой точки зрения, поэтому я нацелился на смысл вещи, независимо от той или иной точки зрения.

Можно ли теперь обобщить эту диалектику конечного и выхода за пределы? Да, в той мере, в какой возможно найти эквивалент перспективы во всех других аспектах физического опосредования: испытывать недостаток, быть подверженным, выражать, мочь. Особый, избирательный характер потребности очевиден. Я также допускаю определенный комплекс опасности, который очерчивает контуры моей уязвимости и придает моей жизни направленную уязвимость. Аффективность в совокупности говорит мне о том, каким образом я «открываю» себя в мире; это *Befindlichkeit* (нахождение) всякий раз предстает как прозрачность, противоположная тому свету, который является вместе с первым ясным, то есть точным, очевидным, открытым восприятием.

И эта возможность «хорошо или плохо чувствовать себя» придает перцептивной точке зрения основательность, являющуюся ложной глубиной существования, безмолвным и невыразимым присутствием индивида в собственном теле; «здесь» моего тела, выраженное посредством смутного чувства, колеблется на месте; эта «глубинная» чувствительность превращает тело в нечто иное, чем средство доступа к миру, в нечто отличное от других предметов; тело — не просто посредник, оно — непосредственно для самого себя. Тело не может быть просто посредником, оно должно быть непосредственным для самого себя, именно в этом заключается его аффективная закрытость.

Этот же фактор закрытости мы обнаруживаем во всех возможностях, которые вызывают желание. Любая возможность — это соединение силы и бессилия; привычка действует в соответствии с этими двумя направлениями; она пробуждает способности только путем их оформления и закрепления; замечательная небольшая книга Равессона «Привычка» могла бы быть полностью использована в качестве материала для нашего размышления о закрытости в открытости. Возможность имеет некую форму: «Я могу»; в этом смысле можно

говорить, что «Я могу» — это практическая перспектива «Я хочу».

В конечном счете можно было бы подвести итог всем этим замечаниям по поводу перспективы, аффективной непосредственности тела по отношению к самому себе, об очертаниях «Я могу» в размышлении о характере; характер — это завершённый и запечатленный образ; это завершённая открытость моего существования, это мое существование как детерминированное существование. Однако для того, чтобы этот характер не превратился в вещь, его не следует отделять от идеи точки зрения или перспективы; так же как восприятие является маяком для аффективности в качестве действия, следовательно, — в качестве недостатка, подверженности и способности, — понятие перспективы или точки зрения наилучшим образом объясняет понятие характера, поскольку напоминает нам о том, что конечность не является пространственной изолированностью, контуром моего тела и даже его структуры, она — свойство его опосредующей функции, неустранимый предел его открытости, изначальная узорность этой открытости.

И то, что было сказано выше по поводу «перспективы» в акте восприятия, можно повторить *mutatis mutandis* (с изменениями) по отношению к любым проявлениям нашей конечности: я могу испытать это лишь в движении, стремящемся к их «преодолению». Могу ли я испытывать какие-либо потребности в качестве человека, а не только животного, без того чтобы не начать оценивать их, то есть одобрять или порицать, и, следовательно, не занять определенной позиции по отношению к ним. Предаваясь оправданию, я одновременно выношу свое суждение о нем и определяю его место в иерархии благ более точно, чем мое тело, и, возможно, мысль о благе порадует меня в период самых тяжких мук. Так, пройдя через испытания нуждой и муками, желанием и страхом, мы вновь возвращаемся к поиску в акте желания изначального выхода за пределы нашей конечности; акт принятия позиции с целью оценивания являет аффективность в совокупности как жизненную перспективу, как конечное желание — жить. Но я знаю об этом только благодаря желанию — говорить и желанию — делать.

Таким образом наш анализ достигает первого уровня: понятие предела применительно к человеческому существованию имеет двойственное значение; с одной стороны, оно обозначает мое *ограниченное присутствие* (*être — là limité*) в качестве перспективы; с другой стороны, оно обозначает мое

ограничивающее — действие (*acte — limitant*) в качестве намерения обозначения и желания; именно мое действие в качестве ограничивающего позволяет раскрыть мое присутствие в качестве ограниченного, примерно в том же смысле, в каком Кант говорил о том, что не чувственность ограничивает разум, а разум ограничивает чувственность с ее претензией возвести феномены в ранг вещей в себе.

2. ВЫХОД ЗА ПРЕДЕЛЫ КАК ДЕНЕГАЦИЯ

Проведение данного предварительного анализа позволяет поставить следующую проблему: каково значение индекса негативности, сопряженного с движением «преодоления» перспективы посредством интенции означивания и, в более широком смысле, — выходом за пределы конечной ситуации человека посредством его трансцендирования?

Продолжим наш рефлексивный анализ перспективы; перспектива предстает перед нами внедренной в опыт, противоположный опыту означивания и видения; я мыслю вещь по ту сторону этой перспективы и улавливаю перспективу как силуэт вещи.

Где происходит здесь первое отрицание? В самой процедуре выхода за пределы; я не могу *заявить* о моей трансцендентности по отношению к моей перспективе без того, чтобы не выразить себя негативно: в качестве трансценденции я не являюсь тем, что представляю собой в качестве точки зрения; в лаконичной и парадоксальной форме это звучит так: я не есть то, что я есть. Однако я прихожу к данному радикальному выражению моей трансцендентности лишь опосредованно, путем рефлексии: именно в связи с самой вещью я обнаруживаю негативное, в котором заключена моя трансцендентность, хотя только что именно в связи с вещью я понял, что такое точка зрения, перспектива и т. д.; также именно в связи с самой вещью ее смысл предстает в качестве «пустого» значения, намерения без содержания, более или менее «заполняемого» полнотой присутствия; следовательно, в этой пустоте означивания я обнаруживаю первое отрицание, как это описывал Гуссерль в Первом «Логическом Исследовании», я нацелен на вещь безотносительно к моей собственной перспективе. Знаменательно то, что свое выдающееся произведение Гуссерль начинает не с темы присутствия вещей, а с проблемы способ-

ности означивать их: полнота значения в принципе не может быть достигнута, в этом — абсурдность значения; я есть эта уникальная способность к абсурдным значениям, что свидетельствует о том, что я не исчерпываю себя в интенциональности полного присутствия, и о том, что я являюсь двойственной интенциональностью: с одной стороны, интенциональностью «ничто», порывом означивать и способностью говорить в условиях отсутствия *этого—того*; с другой стороны, завершившейся интенциональностью наполнения, согласием получать и способностью видеть в присутствии *этого—того*; я признателен Гуссерлю за то, что он начал свое произведение не с феноменологии восприятия, а с феноменологии означивания, горизонтом которого является абсурдное означивание без возможности заполнения.

Однако Гуссерль на основании своего анализа не сделал выводов для философии отрицания. К подобным вещам можно прийти, если рассмотреть Первое «Логическое Исследование» в свете анализа, предпринятого в «Феноменологии Духа»; первое из перечисленных Гегелем отрицаний проявляет себя в области расхождения достоверности и истины; «Это есть» остается самой плодотворной достоверностью и самой бедной истиной; в самом деле, когда я желаю *высказать* эту полноту целостности, представленную мышлению, эту полноту, к которой ничего невозможно добавить, необходимо, чтобы сначала я устранил во всеобщности *это*, претендующее на то, чтобы высказать все это в *это*; истина вещи есть сначала не—это; так же как и всеобщность понятия «Я» есть «не—этот». Данный анализ точно дополняет исследование Гуссерля в том, что касается различения намерения и видения, обозначения и присутствия; потому что именно через феноменологическое описание видения Гегель выявляет отрицание; следовательно, скажем мы, намерение — это не — видение; смысл — это не точка зрения.

Переноса на акт означивания то, что мы только что обнаружили в связи с вещью, мы скажем, следовательно, как и прежде, но с осмысленным содержанием формулировки: я как трансценденция не являюсь тем, чем являюсь в качестве точки зрения.

То, что было только что сказано по поводу отрицания точки зрения, присущего моему стремлению к истине, еще удобнее было бы отнести к денегации моего желания — жить, собственного, в сущности, конституированию моего желания. Если

занять позицию означает оценивать, то оценивать означает быть способным на отказ; именно способность самоотречения и самоотталкивания в моей мгновенной импульсивности, в моей приверженности самому себе источает моя длительность в ходе странного и угрожающегося процесса седиментации. Следовательно, отказ — это борющееся ядро трансценденции желания. Воля — это способность возражать.

Нетрудно увидеть здесь этическую направленность: нет желания без отказа и осуждения: возмещение и порицание — первые признаки этики как протеста; демон Сократа оставался нем, когда соглашался; он заявил о себе только для того, чтобы возразить, сказать «нет».

Нет воли без способности возражать; это означает, что ценность просто выражает впустую то, чего недостает вещам, тогда как желание простирает на вещи тень своих проектов; анализ ценности «через негативность» неожиданно реконструирует то, что Кант хотел сказать, интерпретируя практический разум как предел моей способности желать; анализ ценности через негативность, предпринимаемый современными философами, парадоксальным образом перекликается с анализом императива через негативность, уже проделанным Кантом; мотив остался тем же: знак негативности присущ долженствованию (или запрету) как ценности (или недостаточности), поскольку долженствование трансцендентно желанию, а присвоение ценности — желанию — жить.

Наконец, было бы легче показать, каким образом этот стиль негативности, характеризующий все аспекты моей трансценденции по отношению к моей конечности, также руководит любым возможным анализом моих взаимоотношений с другим. Это неувидительно: я преодолеваю свою точку зрения лишь посредством представления этого пустого содержания означиваемой вещи, заполняемого с помощью иного присутствия, открывающегося другому, отличному от меня; симпатическое представление иной перспективы, ограничивающее мою собственную, изначально свойственно моей трансценденции. В конечном счете я могу сказать в обоих смыслах, что я отнюдь не стал бы квалифицировать свою перспективу в качестве таковой, если бы не представлял иной перспективы, если бы не отступал от своей собственной и не направлял на мыслимый и невидимый объект незаполненную содержанием интенцию означивания. Перспектива другого, воображаемая, а не воспринимаемая, наполнит иным образом это представление об

ином ракурсе. Следовательно, моя способность перемещаться посредством воображения в иную перспективу и оценивать свою перспективу как конечную — это уникальная способность к трансцендированию; другой ограничивает меня в той мере, в какой я активно утверждаю это существование; с помощью воображения я участвую в этом ограничении самого себя; в дальнейшем восприятие другого демонстрирует мою конечность как бы извне, как проделанную другим; но оно является лишь одним аспектом — в форме симпатического воображения, в способности к трансцендированию, коррелятивному моей конечности. Поэтому вовсе не удивительно, что позиция существования другого предполагает тот же момент негативности, что и движение трансцендирования, посредством которого я преодолеваю собственную перспективу: другой — это преимущественно не-я и как всеобщий — это преимущественно не-этот; эти два отрицания коррелятивны и, если можно так выразиться, — со-исходны.

И поскольку они со-исходны, то имеют общую протяженность: *все* способы преодоления моей конечности и *все* способы отрицания, сопутствующие им, дублируются в плане негативности, затрагивающей в равной мере и воображение другого. Как мы уже говорили, нет воли без способности возражать; и мы узнаем эту «бессодержательность» воли за пределами моего простого желания — жить в «нехватке» ценности, но эта «нехватка ценности», этот отказ от неотъемлемого свойства должностования — быть, как раз соотносителен с позиций другого как денегацией всех моих посягательств; говоря языком Канта, я вырываюсь за пределы перспективы не только в моем видении, но и в моих желаниях, я противопоставляю иные ценности собственным притязаниям лишь посредством представления существования — ценности другого; именно достоинство другого ограничивает мои попытки относиться к нему только как к средству, товару или орудию; идея человечности является таким образом противоположностью моей способности желания, поскольку она — «высшее ограничивающее условие всех субъективных целей» (Кант И. Основы метафизики нравственности, ч. 2). Можно сказать, что неволя содержится в желании — жить, а желание — жить присутствует в воле; это возможно благодаря посредничеству другого, ограничивающего мою способность желания: я ограничиваю сам себя посредством перспективы и ценности другого, и это ограничение изначально относится к способности денегации, созидающей

мою собственную трансценденцию за пределами моей собственной конечности.

Мы приходим в нашем размышлении к тому пункту, где акт существования предстает в качестве акта неантизации. Именно к данному пункту, но не дальше. Вопрос заключается в том, правильно ли гипотезировать эти неантизирующие акты, представляя их как «ничто», которое можно считать, по утверждению Сартра, «онтологической характеристикой» бытия человека, то есть такой реальности, которая заявляет о себе посредством вопрошания, сомнения, нехватки, тревоги, изумляющего ответа под изумленным взглядом другого. Я решил, что не имеет смысла снова воспроизводить этот известный анализ «негативного»; я предпочел начать с размышления о перспективе в восприятии и желании. Я думаю, что таким образом мне удалось создать достаточное основание для перехода к рассмотрению проблемы фундамента отрицания.

Мне бы хотелось наметить, опираясь на данную основу, *рефлексию о рефлексии*, с помощью которой стало бы возможным восстановить в сердце денегации «исходное утверждение». Как говорил Ж. Набер, *исходное утверждение* заявляет о себе через отрицание.

3. ВЫХОД ЗА ПРЕДЕЛЫ КАК ОТРИЦАНИЕ ОТРИЦАНИЯ

Мне представляется, что цель первого этапа данного восстановления размышления состоит в том, чтобы продемонстрировать, что денегация — это не просто отрицание, но что она неминуемо содержит в себе отрицание отрицания. Иначе говоря, первоочередная задача денегации заключается в том, — чтобы выявить в качестве первого отрицания, *предшествующего ей*, саму точку зрения; ретроспективно я открываю, что изначально отрицательными являются не смысл по отношению к точке зрения, не высказывание по отношению к видению, не оценка по отношению к желанию — жить, а точка зрения, перспектива, желание — жить. Декарт был прав, когда утверждал, что идея бесконечного целиком положительна и идентична *плоскому и простому* бытию и что конечное — это ошибка по отношению к бытию. «Я не должен считать, будто я воспринимаю бесконечное с помощью истинной идеи, а воспринимаю его лишь путем отрицания конечного — как я воспринимаю покой и тьму через отрицание движения и света; ибо, на-

против, я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя» (Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих указывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. — Соч. в 2 т-х, т. 2, М. 1994, с. 38. — О. М.).

Полная и в этом смысле конкретная рефлексия охватывает не только неопровержимую очевидность живого настоящего, но также истинность этого живого настоящего, которая, согласно Декарту, заключается еще и в том, что «... несовершенная вещь, зависящая от кого-то другого, — вещь, неограниченно устремляющаяся все к большему и большему, т. е. к лучшему...» (там же, с. 42. — О. М.). Гуссерль имеет в виду именно это, когда говорит о неадекватности восприятия, о постоянной возможности искажения очертаний предшествующего и, следовательно, о разрушении сути мира.

Но тогда что же означает это предыдущее отрицание как денегация мышления и желания, это отрицание конечности, если можно так выразиться?

Говоря о том, что отрицание изначально соответствует конечности и только как отрицание отрицания — выходу за ее пределы посредством мышления и желания, я не намерен утверждать, что отрицание полностью рождается в живом опыте, в испытании конечностью. Вероятно, оно приходит из еще более отдаленной сферы объективности; поскольку отрицание — слово, его нужно формировать в самом дискурсе.

Но до испытания конечностью еще нет радикального отрицания, есть лишь различие того и этого, то есть еще не отрицание, а инаковость: это — нечто другое по отношению к тому же самому. По крайней мере следовало бы признать, что отрицание конечности предполагает предварительное создание *языка отрицания* на уровне различия, на уровне другого. Это создание относится к формальной онтологии, то есть осуществляется в категориях «чего-то вообще»; бессмысленно было бы желать вывести все из экзистенциального, если бы объективное уже не было создано. Следовательно, мое утверждение имеет ограниченный характер: до отрицания отрицания или отрицания трансценденции существует изначальное отрицание, которое является отрицанием конечного; а до этого существует тот самый, уже сформировавшийся язык отрицания, но

он является языком инаковости. Отрицание становится *испытанием отрицанием* лишь в результате перехода от объективного к экзистенциальному, применения «не...» как наследия формальной онтологии, подвергнутой *испытанию конечностью*.

Следовательно, будет достаточно напомнить о том, каким образом формируется язык отрицания в процессе установления различия. Этот процесс составляет первый этап складывающегося отношения; однако нужно искать его первое проявление на уровне самого восприятия в акте обозначения, переплетающегося с восприятием присутствия.

На самом деле восприятие происходит лишь там, где осуществляется различие; перечислим лишь некоторые изначальные формы различения: противоположность в пространстве, несоответствие формы и содержания, качественные различия (звук, цвет, вкус), появление и исчезновение. И я не способен заявить о различии, не прибегая при этом к отрицанию: это не есть то. Было бы целесообразно рассмотреть, каким образом это отрицание, созидаящее порядок, зарождается, как мы видим, на уровне восприятия и усложняется по мере того, как происходит продвижение от форм к вещам с их долговечными случайными свойствами, затем — к силам и постоянным отношениям, к живым существам как организованным индивидам и психическим процессам. И тогда мы увидели бы как формируются иерархия различий, — от различных форм, до различных сил и индивидов. Такое исследование последовательных уровней созидющего объективности отрицания относится к логике опыта и сейчас не интересует нас. Для того чтобы продолжить данный анализ, достаточно ограничиться возникновением отрицательного в различном.

Как нам представляется, эту созидательную функцию отрицания нельзя необоснованно смешивать с трагическим моментом беспокойства, смерти и борьбы. В этом отрицании нет ничего трагического; по существу переход от первой ко второй части «Феноменологии Духа», от сознания к самосознанию посредством добродетели через отрицание — это иллюзия, поддерживаемая исключительно секуляризированной теологией, согласно которой все формы отрицания проистекают из движения Абсолюта, ограничивающего и отрицающего самого себя, детерминируя самого себя, для того чтобы преодолеть отрицание себя в мышлении другого. Если мы хотим избежать пафоса отрицания, то нам нужно обратиться к Платону и те-

зису «Софиста», сводящего не-бытие к другому. В этом смысле философская умеренность предполагает безудержность в обратном сведении инаковости к отрицанию¹.

Но тогда как отрицание приходит к опыту конечности? Если отрицание проистекает из инаковости, различия, рождающихся в ходе формирования воспринимаемых вещей, живой индивидуальности, единичной психики, то каким образом оно проникает в основу испытания конечностью, становясь его особым языком и, по-видимому, родной почвой?

Почему о потребности говорят в негативной форме «у меня нет»? Почему прошлое с оттенком сожаления выражают посредством «больше не...», а будущее с элементом нетерпеливого ожидания — как «еще не...»? Почему о смерти заявляют, предвосхищая события, как о «ничто» самого моего существования? Очевидно, что «больше не...» заимствовано из сферы объективного опыта, где оно обозначает исчезновение, соотносительное с появлением; но для того, чтобы говорить о смерти, необходимо *опосредование с помощью аффекта*: страдания в связи с утратой, боль от исчезновения незнаменитого человека; эту утрату другого я переношу на себя; я пребываю в этом будущем, которое предвижу как человек, утраченный для другого; и так путем перенесения смерть одного человека связывается со смертью другого и, наконец, с моей грядущей смертью. Следовательно, нужно признать, что некоторые аффекты сходны с отрицанием; что, например, бремя тревоги смерти узнаваемо в негативной структуре дискурса. Это единство настолько прочно, что аффекты подобно смерти являются для того, чтобы драматизировать все виды отрицания, как это часто встречается у Гегеля, называвшего отрицание смертью определенности, и что в свою очередь трагизм существования воспроизводится в диалектике фигур и форм, и даже категорий.

Устойчивое различие объективного и экзистенциального упраздняет это воздействие по аналогии; по крайней мере оно демонстрирует неизбежное происхождение: отрицание конечности проистекает в итоге из соединения отношения и аффекта, то есть категорий различия, другого, и посредством определенных аффектов конечность переживается как страдание,

¹ Я коснулся этой проблемы приоритета инаковости, по Платону, в связи с отрицанием или денегацией и, по Гегелю, в связи с инаковостью в работе «Философия и онтология» (Esprit, août, 1955).

а не только как восприятие ограниченности точки зрения или, обращаясь к выражениям первой части, — как закрытость, присущая нашей открытости миру.

Итак, мы вновь обращаемся к аффектам, которые, как мы отметили, сходны с отрицанием: недостаток потребностей, сожаления, нетерпения, тревоги; видимо, продвигаться дальше невозможно; нужно признать в качестве результата регрессивного анализа, что страдание, о котором идет речь в связи с идеей другого, инаковости, представляет негативность в свете некоей пережитой «тональности»; такую негативность, встречающуюся на додискурсивном уровне, Спиноза называл «грустью». «Под грустью, — говорил он, — я понимаю такую страсть, посредством которой душа переходит к низшей степени совершенства». Это *уменьшение существования*, которое затрагивает само усилие, с помощью которого душа стремится проявить настойчивость в своем бытии, можно охарактеризовать как примитивное чувство.

Так я прихожу к идее недостатка существования или случайности, что, возможно, является онтологической характеристикой моего конечного существования; эту же идею я заимствую из сферы вещей, в которой я различаю необходимое и не-необходимое в системе имеющихся детерминаций; я воспроизвожу и применяю ее к этому непонятному колебанию моего бытия, к этому смутному упоению, проистекающему из размышления, соединяющего рождение и смерть, потребность и забвение, устаревшее и неосознанное. Я упускаю необходимое бытие, меня могло не быть, я могу перестать быть. Я — живущая не-необходимость существования.

Следовательно, акт трансцендирования является последующим отрицанием того изначального отрицания, которое я называю теперь случайностью или негарантированностью. Денегация — это отрицание отрицания. Говоря точнее, мышление, направленное на смысл за пределами конечной перспективы, принятие позиции, направленной на действительность, находящуюся за пределами точки зрения самой воли, пребывают в таком специфическом отношении с отрицанием конечности, которое достаточно адекватно отражает следующее выражение: я мыслю, я желаю *вопреки* своей конечности. *Вопреки...* — так я представляю самое конкретное отношение, существующее между отрицанием в качестве трансцендентности и отрицанием в качестве конечности, между денегацией и аннигиляцией.

В чем заключается результат данного анализа? В выводе о том, что негативность, которую актуализировало наше размышление по поводу точки зрения, желания и желания — жить, является не просто отрицанием, а отрицанием отрицания. Следовательно, в нем *возможно* выявить такое утверждение, которое, как сказал бы Бергсон, противостоя протiwостоянию, восстанавливает само себя.

4. ДЕНЕГАЦИЯ И УТВЕРЖДЕНИЕ

Теперь задача рефлексивного анализа состоит в том, чтобы показать, что смысл отказа, протеста, возражения и в конечном счете вопрошания и сомнения является в сущности утверждением; что денегация — обратная сторона предшествующего утверждения и, если можно так выразиться, — только половина действия.

Заявить, что человеческая трансцендентность представляет собой первоначальное отрицание, значит совершить переход от неантизирования к ничто. И именно этот переход нам следует сейчас обсудить. Ведь вся философская концепция Сартра основывается на праве называть «ничто» все то, что в предшествовавших анализах было допустимо квалифицировать лишь как «акт неантизирования»¹.

Сартр начинает с возражения Гегелю по поводу того, что бытие и ничто не являются логическими противоположностями и что не существует перехода от одного к другому; бытие не переходит в ничто, а ничто — в бытие; бытие — это бытие, и отрицание никогда не соединится с ним, потому что необходимо подвергнуть его отрицанию, для того чтобы помыслить не-бытие. Следовательно, полная и целостная позитивность бытия неосуществима. Так что, если мы намерены считаться с «истоками отрицания», остается признать, что ничто возникает «в недрах самого бытия, в его сердцевине, подтачивая его, как червь» (Р. 57). Иначе говоря, необходимо, чтобы ничто было «дано несколькими способами, дано в сердцевине бытия» (Р. 58); если в действительности бытие исключает ничто и полагает себя вне какой-либо связи с ним, то необходимо, чтобы существовало некое бытие, обладающее способностью «неантизировать ничто, поддерживать его бытие, постоянно

содействовать его существованию, такое бытие, с помощью которого ничто проникает в мир вещей». Сартр, пародируя и извращая известное выражение Хайдеггера, говорит, что это «бытие, в бытии которого содержится вопрос о ничто его бытия» (Р. 59).

Посредством данного анализа Сартру удастся обосновать не только совокупность неантизирующих актов, которые, как он сам признает, в свою очередь требуют опоры в бытии, но и «онтологическую характеристику требования бытия» (Р. 59). Одним словом, *ничто* не является лишь *актом неантизирования*. Вопрос состоит в следующем: постулируют ли многочисленные акты неантизирования, которые Сартр описывает с чрезвычайной виртуозностью, начиная с вопрошания, сомнения, отсутствия, тревоги и заканчивая ошеломляющим ответом под взглядом другого, такое ничто бытия, как онтологическую характеристику?

Сартр считает, что такое ничто являющееся источником актов неантизирования, заключено в свободе: «эту способность человеческой реальности порождать ничто, которое ее изолирует, Декарт вслед за стоиками называл свободой» (Р. 61).

На что в данном случае ссылается Сартр? На ту связь, которая, как установил сам Декарт, существует между сомнением и свободой. Правда, Сартр упускает из виду, что для Декарта та свобода, к которой мы приходим через сомнение, представляет собой «низшую ступень свободы», названную им свободой индифферентности. Как бы то ни было, в этой свободе сомнения Сартр находит отголоски стоиков — приостановку в вынесении суждения, возвышающей душу мудреца над стихией страстей, и предвосхищение *ἐποχή* Гуссерля, посредством которого мыслящее «я» избавляется от всего природного, от всего фактического. Эту процедуру отрыва, отторжения, высвобождения, это «неантизирующее отступление» Сартр обнаруживает во всех подлинно человеческих поступках; он обращается к предпринятому им ранее анализу воображения, отрицающего все реальное и в пользу отсутствия и ирреального; он снова интерпретирует время с целью обнаружить между прошлым и настоящим разрыв, являющийся не препятствием, но действительно ничем; именно это ничто и есть моя свобода; он хочет сказать, что ничто в моем прошлом не принуждает и не оправдывает меня: «...свобода — это человеческое бытие, выводящее свое прошлое из игры и полагающее собственное ничто» (Р. 66).

¹ См. Sartre J.-P. *L'Être et le Néant*, Paris, 1948.

Все акты отрицания сконцентрированы, таким образом, на ничто в качестве свободы, он распознает в тревоге осознание бытия как ничто своего собственного прошлого в качестве свободы: «...мы называем тревогой осознание того, что мы являемся бытием собственного будущего посредством возможности не быть» (Р. 69). Хорошо известен пример с игроком, дающим себе слово никогда больше не играть, но всякий раз, оказываясь перед игорным столом, понимающим невыполнимость предыдущего и последующего решений; ничто не должно мешать ему играть, в этом заключается его свобода: именно это ничто вызывает у него тревогу; таким образом в сознании ничто как свободы вновь появляется тревога, которую Кьеркегор связывал с виной и которую Хайдеггер открыл на пути исследования бытия в качестве бытия.

Наконец, это понятие ничто проясняет известный тезис о том, что сущность предшествует существованию; если моя сущность есть то, чем «я был» — согласно изощренной тарбарщине, передающей выражение Гегеля — «*Wesen ist, was gewesen ist*» («сущность есть то, что осуществилось»), — ничто, отделяющее свободу от всякого прошлого, от всего достигнутого, также представляет собой ничто, утверждающее существование по ту сторону всякой сущности: «сущность — есть то, что человеческая реальность понимает о себе как бывшей», а тревога — это «постижение себя как существующего в качестве постоянного прорыва за пределы того, чем я являюсь».

Мы намерены не выдвигать спекулятивных возражений в адрес Сартра, а, если удастся, предложить более совершенное объяснение, побуждающее нас далее задаться вопросом о том, каковы с нашей точки зрения те предпосылки, которые противоречат данному объяснению и препятствуют раскрытию его подлинного смысла.

У меня возникает следующий вопрос: содержатся ли истоки отказа в нем самом? Может ли отрицание быть своим собственным началом? В процессе нашего описания мы собираемся основываться на двух положениях: на соотношении решения и его мотивов, так или иначе стоящих за ним, и на обращении к проекту, предшествующему решению.

Поразмышляем над этим «ничто», свидетельствующим о недостаточности любого связывающего меня мотива, то есть освобождающего меня от ответственности и обеспечивающе-

го мне оправдание, алиби. Существование «ничто» всегда признавалось: классики даже вводили его в определение мотивов, утверждая, что они склоняют, но не *принуждают*. Что это означает?

Как мне кажется, только то, что решение «прорывает» ход мотивации; я никогда не встречал действия, полностью порывающего с побуждениями и уговорами сознания; я отрываюсь от совокупности влекущих меня мотивов лишь под влиянием иных мотивов; связь решения и мотивов представляет собой не разрыв, а поддержку; она разрывается здесь лишь потому, что получает поддержку там; принять решение всегда означает решить, потому что... Следовательно, идея *отказа* не является ключом к этому «ничто», делающему мотивы недостаточными. Тогда что же? Это «ничто» проявляет себя, только если я проецирую свои мотивы на основание вещей и интерпретирую их на языке вещей, то есть в терминах физической причинности; и соответственно я заявляю: мотив не является причиной. И это означает, что ничто содержится не в моем поступке в промежутке между мотивом и решением, а в моем размышлении по поводу причины и мотива. На поверхности причинной обусловленности вещей лежит мотивация, а не решение, прорывающее психологическую мотивацию; следовательно, когда я подчеркиваю негативный аспект свободы, я просто хочу сказать, что самодетерминация «я» — это детерминация посредством мотивов, а не причин; в этом заключается смысл «побуждения без принуждения»; отрицание присутствует в определении, а не в поступке.

На это можно возразить, что подлинные решения не опираются на..., что они, напротив, проистекают из поступка, новизны, «неантиципирующей» прошлое как данное. И тогда будут стремиться сформулировать в собственном смысле деструктивные решения, если можно так выразиться, противоположные решениям-моделям, каноническим решениям. Согласимся с этим и поставим вопрос о том, при каких условиях мы можем подвергнуть отрицанию наше прошлое в качестве данного.

Рассмотрим самый экстремальный случай — обращение, что будет выглядеть с точки зрения моих друзей как *отречение* от всего того, что я до сих пор утверждал и во что верил. При каких условиях акты отрицания, которые я противопоставляю своим прежним убеждениям и системе обосновывающих их доводов, могут предстать для меня самого в качестве

отрицания отрицания, в качестве *пересмотра суждений* о себе самом, но не отречения от самого себя? Если я не намерен отречься от самого себя, то мое решение отнюдь не является полным неантисированием моего прошлого; даже самое что ни на есть радикальное обращение способно неантисировать мертвое прошлое лишь для того, чтобы в результате можно было обнаружить и раскрыть живое прошлое, актуализирующееся через «кризис»; новое предстает как изменение образа в моем прошлом, превращающее форму в содержание, а содержание в форму; и таким образом я отвергаю собственную позицию лишь потому, что принимаю нечто другое. Само слово «принимать» («*assumer*») не является чуждым лексике экзистенциализма; оно знаменует восстановление былой значимости утверждения в философии отрицания; благодаря этому принятию я даю продолжение самому себе, преодолевая самые радикальные «кризисы» существования; обращение не является сознанием отторжения; скорее всего ко мне приходит осознание освобождения от всего нелепого, неприемлемого, мешающего мне; я просто отрекся от того, что на моем пути, подверг отрицание отрицанию; так, совершая отрицание более глубокого характера, чем все мои отказы, я рассчитываю через обращение наилучшим образом продолжить свою жизнь как более полное самоутверждение.

Все то, что мы только что сказали по поводу денегации в связи с прошлым, побуждает нас обратиться к будущему и рассматривать решение как проект. И вероятно, именно отсюда происходит приоритет отрицания в свободе. Ибо что представляет собой проект? Не является ли он событием, которого *недостает* вещам? Будучи проектом, не являюсь ли я тем индивидом, который, согласно эпигуристическому образу Сартра, претерпевает своего рода декомпрессию в мире вещей. Не является ли ценность той недостаточностью, той пустотой, которую я образую перед собой, для того чтобы наполнить ее действиями, и в том смысле, в каком говорят о верности обязательствам, осуществлении своей программы, выполнении обещания?

Пусть этот проект имеет негативный смысл, пусть ценность — это то, чего недостает данности, все это так, и принятый Сартром анализ требует не опровержения, а своего рода критического ответа, который подтверждает этот анализ и превзойдет его.

Мне кажется, что можно показать, что любое оспаривание действительности, в результате которого ценность приходит в

мир, содержит в себе утверждение бытия. Я думаю, что это можно показать путем изучения таких внешне наиболее «неантисированных» ценностных установок, как возмущение, протест, возражение, бунт.

Что значит бунтовать? По-видимому, сказать «нет»: нет, я больше не буду с этим соглашаться, я больше не буду этого терпеть. Однако раб, бунтующий против господина, не просто отрицает господина, он утверждает собственную правоту; как справедливо говорил Камю, не вдаваясь в рассмотрение метафизических следствий: «Одновременно с отторжением иного в любом бунте присутствует полное и непосредственное воссоединение человека с определенной частью его самого», и затем добавляет: «...не всякая ценность предполагает бунт, но любой бунт неизменно апеллирует к какой-нибудь ценности». Слова «присоединение», «апелляция» имеют преимущественно положительное значение. Быть может, объектом воссоединения является то, что не существует, потому что раб отстаивает перед своим господином свое предназначение, для которого нет места в этом мире? Для этого предназначения совершенно нет места в сфере данного присутствия, тем не менее присоединение, порождающее бунт, является подтверждением «я есмь» за пределами — данности (*l'être — donné*), и утверждение «я есмь» полностью адекватно утверждению «я обладаю ценностью». Присоединение ведет непосредственно к существованию — ценности (*l'existence — valeur*), к достоинству, которые представляют собой не столько отсутствие в мире, сколько стремление быть; желание того, чтобы «другой был», выражено здесь просто и лаконично, как «это надлежит сделать»; таким образом «надлежит сделать»; относящееся к ценности, и «пусть он будет», относящееся к существованию другого тесно взаимосвязаны.

Как мне кажется, если ценность приобретает форму активного утверждения существования другого, соотносимого с моим существованием, мы больше не можем рассматривать ее только как недостаток чего-либо. Благодаря ценности я превосхожу самого себя и воссоединяюсь с другим. Я соглашаюсь с тем, чтобы он был для того, чтобы был также и я сам, чтобы я существовал не только в качестве желания — жить, но и в качестве существования — ценности. Я сказал, что не ценность является недостатком, а что, наоборот, самой ситуации как вопиющему недостатку ценности недостает ценности. Это вещам не недостает ценности, а не ценностям недостает бытия.

Данное обсуждение не было напрасным: если в экзистенциализме преобладают моменты отказа, вызова, разрыва с данностью, расхождения, то это потому, что, с одной стороны, момент *неантенизации данности* всегда омрачен виной желаний *аннигиляции другого*; однако философское размышление является проясняющим в том плане, что позволяет выделить утверждающую основу, стоящую за гневом и благородством, внутренним желанием уничтожения; с другой стороны, момент *существования — ценности другого*, лежащий в основе уважения, всегда омрачен мистической тенденцией сокрытия этого утверждения под покровом высокопарных абстракций: справедливости, свободы... Тем не менее утверждение существования через существование, существования другого как условия моего собственного полного и целостного существования не обрекает меня на философию сущностей, а ориентирует на философию акта существования. Экзистенциализму свойственна двойная иллюзия: он смешивает отрицание отрицания со страстями, замыкающими его в сфере негативности, он полагает, что альтернативой свободе — ничто является бытие, воплотившееся в сущности.

Подведем итоги данного этапа нашего размышления, отстаивающего утверждение в недрах рассуждения о ничто. Вначале мы заявили: способность денегации сознания определяется отрицанием второго уровня; это — отрицание отрицания; ничто конечности представляет собой ничто первого уровня. Таким образом данный анализ открывает *возможность* вновь обрести утверждение в сфере отрицания отрицания. Затем мы заявили следующее: *в действительности* в любом, даже в самом радикальном отрицании сознания всегда можно обнаружить имплицитно присущее ему утверждение: разрыв с прошлым, прорыв в будущее через бунт. Нужно ли идти дальше? Возможно ли показать *необходимую* взаимосвязь отрицания и утверждения? Иначе говоря, обладает ли утверждение фундаментальной ценностью?

5. «ИСХОДНОЕ» УТВЕРЖДЕНИЕ

Таким образом, встает вопрос об *исходном* характере утверждения. Как мне кажется, очень часто этот путь рассматривают как тупиковый оттого, что изначально находятся под влиянием ограниченной и ущербной идеи бытия, низве-

денного до положения *вещи*, простой данности или *сущего*, также упрощенно отождествляемого с некой неизменной и безотносительной парадигмой, наподобие платоновской Идеи в интерпретации «Друзей Форм», которую Платон решительно развенчал в диалоге «Софист». Это понятие Сартр разъяснял так: понятие бытия-в-себе ведет к понятию ничто, которое является слишком ограниченным и уже овеществленным; начиная с этого момента ничто человеческой реальности для себя является ничто не всего бытия, но лишь вещественности, захватывающей мое тело, мое прошлое, посредством своеобразной седиментации, к состоянию бездеятельных минералов; и если таким способом Сартру удалось осуществить нечто подобное гипостазису акта неантенизации в наличном ничто, то это потому, что он предварительно переориентировался с бытия на данность, банальное вне меня и во мне; в результате он продемонстрировал, что для того, чтобы быть свободным, необходимо стать не-вещью; но не-вещь отнюдь не является не-бытием; *nothing is not-being* (ничто не является не — бытием); именно в данном пункте, на мой взгляд, заключается слабость философской концепции Сартра, его философия ничто проистекает из философии недостаточности бытия; в частности вся его теория ценностей отягощена этой ограниченной концепцией бытия; если бытие — это банальная данность, ценность в каком-то смысле пронизывает данность и привносит в бытие бытие — долженствование, то бытие — всего лишь пустота и недостаточность; любая возможность преобразовать акт неантенизации в высшее утверждение исключается, поскольку предполагает опасность поддаться изначальному соблазну; бытие — не убежище, а всего лишь западня; не прорыв и основа, а приманка; ценность обретает бытие благодаря требованию, а не требование благодаря бытию, и остается лишь обратиться к ничто свободы для того, чтобы ценность могла существовать в качестве ценности, «лишь таким образом ее возможно признать в качестве таковой» (Р. 76); «будучи сущим, для которого существуют ценности, я являюсь безосновным», и моя свобода подвержена тревоге, поскольку является «безосновной основой ценностей» (*ibid.*).

В таком случае не следует ли идти в обратном направлении? Вместо того чтобы изначально ограничить идею бытия, заключив ее в понятии «в-себе», целиком построенном по образу вещей, лучше задаться вопросом о том, каким должно

быть такое бытие, которое могло бы стать душой отрицания отрицания, сомнения, бунта, вопрошания и оспаривания.

Заслуга размышления об отрицании состоит не в разработке философии ничто, а в перенесении идеи бытия, минувя феноменологию вещей или метафизику сущности, на такой акт существования, о котором можно сказать в равной мере, что он не имеет сущности и что вся его сущность заключается в существовании. Однако является ли подобное утверждение *необходимым* утверждением?

Философия зародилась в эпоху досократиков вместе с грандиозным открытием того, что «мыслить» означает мыслить о *бытии*, то есть мыслить об *ἀρχή* (начале, принципе — О. М.) в двойственном значении начала и основы всего того, что мы можем утверждать и опровергать, полагать и подвергать сомнению. Если доверять доксосографам, то Анаксимандр был первым, кто увидел это. «Все в действительности», — писал Аристотель (по-видимому, имея при этом под рукой собрание текстов досократиков): «...все в действительности либо является началом, либо происходит из начала; иначе не было бы начала бесконечности». И еще: «...оно не имеет начала, но, вероятно, является началом других вещей, объемлет их и управляет всеми ими...» («Физика» III, 213 в, см.: Diels, Vorsokratiker, figmt, AV, A15). Идея чего-то, не имеющего начала, но дающего начало всему остальному, устанавливает предел этой бесконечной регрессии путем постулирования мифологических богов. В то же время в этом философском архаизме можно обнаружить два положения, имеющих определяющее значение для нашего анализа. Прежде всего — убежденность в том, что это *ἀρχή*, начало есть *χρῶσις* и *δύξις*, «порядок» и «справедливость»; в сущности это начало является общим источником интеллигибельности физики, этики и политики. То, что мы рассматриваем как смешение реального и идеального, факта и ценности, является убежденностью в том, что онтология во избежание опасности раскола надвое должна стать единым источником бытия как данности и бытия как ценности. Другое важное для нас положение заключается в том, что размышление об *ἀρχή* обосновывает отрицание на почве утверждения. Начало, говорит Анаксимандр, не содержит в себе причин того, что живет после Начала; строго говоря, оно не является ни тем, ни этим, потому что оно просто-напросто есть; и тогда получается, что *ἀρχή* досократиков — это *ἀπειρον*, бес-конечное не-определенное, *не-сущее*

сущенное; движущей силой операции отрицания неявно оказывается согласие с *ἀρχή*.

Ксенофан первым сумел вывести из этого критику антропоморфизма в представлении о божественном; для нас Бог больше не является ни быком, ни человеком; он может быть либо сущностью, либо ценностью; это обосновывается из той же критики.

Тема бытия и размышления о бытии продолжается от греческих философов до наших дней и является более значимой, чем разногласия философских школ. Не так важно, что Парменид трактовал как «есть» то, что богиня открыла ему во время его путешествия за пределы Дня и Ночи в физической сфере; не так важно, что Платон называл Благом то, что дает Идеям признание и существование; и что Аристотель называл «бытием в качестве бытия».

Во всяком случае все они определяли человека посредством данного акта, который они называли *νοεῖν* или *φρονεῖν* — мыслить, созерцать: с их точки зрения, утверждение бытия дает основание существованию человека и кладет конец тому, что Парменид называл «блужданием», то есть выводит человека из заблуждения, состояния блуждания.

Но можно ли *вопрошатель* дальше и дальше и постоянно задавать вопрос об истоках истоков? Не подтверждает ли эта уникальная возможность, что человек является бесконечным вопрошанием, способным поставить под вопрос и опровергнуть саму возможность начала бытия? Плотин познал подобного рода упоение и продемонстрировал ложный характер его притягательности: что является началом начал? — спрашиваем мы. Это не вопрос без ответа, это вообще не вопрос. Понятие Начала — это утверждение самого вопроса об истоках Начала. В 8-м Трактате IV части «Энеад», посвященном Свободе Единого, он утверждает то же, что и Анаксимандр говорил за восемь веков до него: «Спрашивать о его причине означает искать иное начало; ведь вообще начало не имеет начала»; затем, пытаясь прояснить мотив данного вопроса, он обнаруживает его в пространственной иллюзии, при которой бытие предстает как нечто, напоминающее предшествующее ему пустоту; приход чужеземца, которому неожиданно открывается его прежнее отсутствие, вызывает подобный вопрос об истоках (Епп., VI, 8, 11). Таким образом философия выступает в качестве способа мышления, устраняющего апорию бытия.

Важнейшей заслугой Канта следует считать то, что он подтвердил, что мышление — это размышление о Безусловном, потому что оно — предел — *Grenze* — всякого мышления, ориентированного на объект, всякого феноменального мышления, движимого притязаниями чувственности. Так Кант возвращается к интуиции Анаксимандра по поводу того, что бытие изначально диалектично: детерминирующе и интердетерминированное. Именно с помощью этой диалектической структуры он положил конец вопрошанию об истоках и обосновал возможность вопрошать обо всем остальном.

Если это так, то мы можем рассматривать весь наш путь исходя из конечного и основополагающего акта. Как мне кажется, только философия бытия, не растворившаяся в метафизике сущности и тем более в феноменологии вещей, способна одновременно *оправдать* и *ограничить* альянс человеческой реальности и негативности.

С одной стороны, исходное утверждение должно восстанавливаться посредством негативности, потому что мое воплощение в широком смысле слова играет роль заполнения; оно является соблазном сокрытия основания; всего лишь соблазном, а не виной. Смысл воплощения остается двойственным: с одной стороны, мое тело открывает меня миру, реальности в ее целостности; но одновременно оно побуждает меня самоопределиваться через присутствие, через мое бытие в мире; это открывает меня данности, рассеивает мысли об истоках. Кант называл это «притязанием» (*Anmassung*) чувственности. И таким образом теперь по моей вине исходное утверждение изначально утрачено. Это положение ярко продемонстрировал Хайдеггер: сокрытие не-истины является составной частью сущности истины. Вот почему негативность — это особый путь возвращения к основному; вот для чего потребовалось пройти весь этот сложный путь: открыть человеческую трансцендентность в результате преодоления точки зрения и обрести негативность в трансцендентности; затем обрести в этом отрицании двойное отрицание, вторичное отрицание точки зрения как первоначального отрицания; затем обрести исходное утверждение в этом отрицании отрицания.

Но то же самое восстанавливающее утверждение, которое подтверждает философию отрицания, демонстрирует также и ее пределы: неясность и запутанность вопроса о бытии ведет к тому, что я *должен* выйти за пределы существующего посредством отрицания, но при этом я *могу* обнаружить эту негатив-

ность человека без основания в бытии. Усеченная философия возможна. Эта усеченная философия является философией Канта; и это лишь философия взаимного перехода от наличного бытия к бытию. Такие выражения Сартра, как разрыв, прорыв, отторжение, отрицающее отступление, гениально подтверждают существование подобного рода философии перехода; неантизирование представляет собой теневую сторону такого целостного акта, светлая сторона которого не была открыта, вот почему такое выражение, как «быть своим собственным ничто», в конечном счете лишено смысла. Плотин, по-видимому, говорил на этом языке «неантизирования», когда описывал душу, замороженную притягательностью собственного тела, и делал вывод о приближении Единого в легендарном наставлении: *τα αλλα παντα αφεξ* — «отвергай все остальное»; но эти слова приобретают иное звучание, потому что они произносились в контексте утверждения (Епп., VI, 8, 21).

Заслугой философов негативности начиная с Гегеля можно считать то, что они направили нас по пути философии бытия, порывающей с вещью и сущностью. Все остальные направления классической философии в той или иной мере являются философией формы, будь то форма в качестве Идеи или в качестве субстанции или сущности вещи. Задача отрицания состоит в том, чтобы создать сложности для философии бытия, первым это признал Платон в диалоге «Софист»: «...ничуть не легче объяснить, что такое бытие, чем сказать, что такое небытие» (Платон. Софист, 245E.).

Под давлением негативного, опыта негативности нам предстоит вновь отстоять понятие бытия, которое должно быть скорее *действием*, чем *формой*, живым утверждением, способностью существовать и порождать существование.

Предоставим в последний раз слово Платону в лице Чужеземца из диалога «Софист»: «И ради Зевса дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижное в покое?»

— Мы допустили бы, чужеземец, поистине чудовищное утверждение!» (Платон. Софист, 249).

О трудах, вошедших в настоящее издание

«Объективность и субъективность в истории» — текст сообщения на «Journées pédagogiques de coordination entre l'enseignement de la philosophie et celui de l'histoire» (Sèvres, Centre International d'Etudes Pédagogiques), dec. 1952.

«История философии и единство истины» — работа первоначально опубликована на немецком языке в «Horizont. Mélanges en l'honneur de Karl Jaspers» (Piper, Munich, février 1953), затем в «Revue internationale de philosophie», № 29, (1954).

«По поводу истории философии и социологии знания» — работа была опубликована в «l'Homme et l'Histoire, Actes du VI Congrès des Sociétés de philosophie de langue française» (Strasbourg, septembre 1952).

«История философии и историчность» — работа опубликована в «Histoire et ses interprétations», entretiens avec Toynbee (Paris — La Hay, Mouton, 1961).

«Христианство и смысл истории» — работа опубликована в: «Christianisme social» (avril 1951).

«Социус и ближний» — отрывок из труда «Amour du prochain»; cahier collectif «La vie spirituelle» (1954).

«Образ Бога и человеческая эпопея» — («Christianisme social», 1960, p. 493–514).

«Эмманюэль Мунье: персоналистская философия» — работа опубликована в «Esprit» (déc. 1950).

«Истина и ложь» — «Esprit» (déc. 1951).

«Об обете единства и его задаче» — отрывок из статьи «L'homme de sciences et l'homme de foi», опубликованной в: «Semeur» (November 1952), «Cahiers du C. L. C.»

«Сексуальность: чудо, заблуждение, загадка» — «Esprit» (nov. 1960).

«Труд и слово» — «Esprit» (janvier 1953).

«Человек ненасилия и его присутствие в истории» — «Esprit» (février 1949).

«Государство и насилие» — «Les Conférences annuelles du Foyer, John Knox», Genève, 1957.

«Политический парадокс» — «Esprit», mai 1957.

«Универсальная цивилизация и национальные культуры» — «Esprit», octobre 1961.

«Экономическое предвидение и этический выбор» — «Esprit», fév. 1966.

«Истинная и ложная тревога» — отрывок из работы: «Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit» («Rencontres Internationales de Genève», sept. 1953. Ed. de la Baconnière).

«Негативное и исходное утверждение» — опубликовано в: «Aspects de la dialectique». Recherches de philosophie, II (Desclée de Brouwer, 1956, 101–124).

Дирекция издательства:

О. Л. Абышко

И. А. Савкин

Художественный редактор:

А. В. Самойлова

Разработка серийного оформления:

А. Бондаренко

Корректор:

В. И. Валентинова

ИД № 04372 от 26. 03. 2001 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 09.12.2001 г. Подписано в печать 05.01.2002 г.
Формат 84×108/32. 12,5 п. л. Тираж 1600 экз. Заказ № 3235

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН.
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia